البناء الاجتماعى

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور احمد أبو زيد

استاذ الانثربولوجيا بجامعة الاسكندرية

الجزء الاول

المفهومات

الطبعة الثامنة

١٩٨٢



الهيئة المصرية العامة للكتاب

البناء الاجتماعي

مدخل لدراسة المجتمع

تأليف

الدكتور احمد ابوزيد

استاذ الانثروبولوجيا بجامعة الاسكندرية

الجزء الأول

المفهومات

الطبعة الثامنة

١٩٨٢

الطبعة الأولى : مارس ١٩٦٥
الطبعة الثامنة (مع بعض تعديلات) ١٩٨٢

البناء الاجتماعي

الجزء الأول

تصدير

ليس المقصود بهذا الكتاب أن يكون مجرد تلخيص سريع لنظريات البناء الاجتماعى أو للآراء الكثيرة المختلفة التى تعالج المشكلات العديدة المتعلقة بهذا الموضوع الشائك المعقد . وإنما هو تعبير عن موقف معين ووجهة نظر محددة عن دراسة المجتمع ، والمنهج الذى ينبغى اتباعه ، والموضوعات الهامة التى تفرض نفسها على الباحث ـ وبخاصة الباحث الجاد الذى لا يكتفى بالمناقشات النظرية أو بالدراسات الحقلية أو الميدانية التى لا تستند إلى نظريات محددة واضحة المعالم ، بل يحاول المزاوجة بين الاثنين بقصد الوصول إلى تحقيق دقيق وفهم عميق للمجتمع الذى يدرسه. وعلى ذلك فيجب ألا يتوقع القارىء أن يجد فى هـــذا الكتاب ـ بأقسامه الثلاثة عن « المفهومات » و « الأنساق » و « القيم » ـ عرضا سريعا موجزا لمختلف الآراء والأفكار والمناقشات التى تمتلىء بها كتب الاجتماع والأنثربولوجيا ؛ كما يجب ألا ينظر إليه على أنه إضافة إلى الكتب الكثيرة التى بأيدينا والتى تدور حول « علم الاجتماع » أو « أسس علم الاجتماع » أو حتى تلك التى يعتبرها أصحابها مجرد « مقدمة فى علم الاجتماع ». إذ على الرغم من أننا سنعرض بطبيعة الحال لبعض النظريات والآراء ، فإنمـا نفعل ذلك بقصد إبراز المسائل الهـامة التى نود معالجتها وإلقاء الضوء عليها . وهـذا معناه أننا فى معالجتنا لتلك النظريات سوف نختار منها ما يتلاءم مع الهدف الأساسى من هذا الكتاب ونغفل مادون ذلك ، رغم ما قد يكون له من أهمية قصوى فى مجالات البحث الأخرى . ويترتب على ذلك أننا لن نحاول الإحاطة بحال بكل أفكار وآراء ونظريات أى عالم من العلماء الذين نعرض لهم هنا، وأنه ليس من الضرورى أن توجد كل الآراء والأفكار التى نستعين بها من أى كاتب واحد مرصوصة بعضها إلى جانب بعض فى موضع واحد .

وسوف يجد القارىء أننا فى محاولتنا تقريب مفهوم البناء الاجتماعى والمفهومات الأخرى المتصلة به ، كمفهوم الثقافة والنظام ، نعتمد دائما على

الكتابات الأنثربولوجية الاجتماعية من ناحية ونظريات علم الاجتماع «الكلاسيكي» وعلم الاجتماع الفرنسي بالذات من الناحية الأخرى . ويرجع ذلك أولا إلى أن مايعرف الآن باسم الأنثربولوجيا الاجتماعية (التي يسميها البعض علم الاجتماع المقارن) هي في الحقيقة امتداد لعلم الاجتماع الفرنسي، وأن من الصعب فهم المشكلات النظرية التي تظهر في كتابات الانثربولوجيين المحدثين إلا بالرجوع إلى مدرسة إميل دوركايم بالذات وإلى بعض علماء الاجتماع الصوري في المانيا وبخاصة زيمل. وهذا معناه - ثانياً - أن المشكلات التي تعالجها الانثربولوجيا الاجتماعية هي نفس المشكلات التي يعالجها علم الاجتماع الفرنسي وعلم الاجتماع الصوري ، وفيهما تظهر فكرة البناء الاجتماعي ولكن تحت أسماء مختلفة . ونود أن ننبه الأذهان إلى أننا حين نستخدم كلمة « علم الاجتماع » في هذا الكتاب فنحن نشير دائماً إلى هاتين المدرستين بالذات وليس إلى الكتابات الاجتماعية الحديثة أو إلى مدارس علم الاجتماع الأمريكية أو البريطانية التي يغفل معظمها فكرة البناء الاجتماعي ولا تكاد تهتم إلا بدراسة بعض الظواهر الجزئية أو بعض المشكلات الاجتماعية في ذاتها .

وأخيراً فسوف يرى القارىء ، وبخاصة في الجزء الثاني من الكتاب ، أننا نعتمد اعتمادا كبيرا على المعلومات التي أتيح لنا أن نجمعها من دراساتنا الحقلية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وبعض المجتمعات القبلية في أفريقيا جنوب الصحراء (بوغندة - كينيا - تنجانيقا - السودان الجنوبي - نيجيريا وسيراليون)، بالإضافة طبعا إلى المعلومات المستمدة من كتابات غيرنا من السسيولوجيين والأنثربولوجيين. ونحن نعتقد أن ذلك أجدى لتقريب المشكلات إلى ذهن القارىء من الإشارة إلى مجتمعات أخرى غريبة وبعيدة اجتماعيا وثقافيا . ويرجع الفضل الأول في إتاحة الفرصة للحصول على هذه المعلومات إلى زملائي في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية الذين حملوا عني عبء التدريس أثناء غيابي ثلاث سنوات متوالية ، لولاها لما أمكن لي أن أقدم على كتابة هذا الكتاب.

أ . أ

مارس ١٩٦٥

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة

يعتبر مفهوم « البناء الاجتماعى » من المفاهيم الأساسية فى الدراسات الاجتماعية الحديثة بعامة والدراسات الأنثربولوجية بخاصة. وقد ظهرت أهميته نتيجة لاتجاه كثير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا منذ أوائل هذا القرن إلى الدراسات الحقلية field studies التى يقومون بها فى مجتمعات صغيرة الحجم وقليلة السكان نسبيا كوسيلة لفهم المجتمع الإنسانى فى عمومه . فقد لاحظ هؤلاء العلماء أثناء دراستهم لتلك المجتمعات الصغيرة التفاعل القائم بين مختلف نظمها الاجتماعية ، على أساس أن الحياة الاجتماعية ، فى أى مجتمع ، عبارة عن نسيج متماسك متشابك من العلاقات المتداخلة . وبذلك أخذ مفهوم البناء الاجتماعى يفرض نفسه بشكل واضح على معظم الدراسات الحديثة بعد أن كان مجرد فكرة غامضة تراود عقول بعض الكتاب فى القرن الثامن عشر . والواقع أن شيوع استخدام هذا الاصطلاح يرجع إلى حد كبير إلى بعض التغيرات التى طرأت على اتجاهات التفكير الاجتماعى نفسه نتيجة لظهور اهتمامات ونزعات وأساليب جديدة فى دراسة المجتمع . فقد كان علماء الاجتماع ، وبخاصة فى فرنسا وألمانيا ، يناقشون الظواهر الاجتماعية بطريقة فلسفية كثيراً ما كانت تبعدها عن واقع الحياة الاجتماعية نفسها إلا فى الأحوال القليلة التى كانوا يستشهدون فيها ببعض أحداث الحياة لتأييد نظرياتهم وتأملاتهم. فلما بدأوا يحاولون تخليص العلم من المناقشات والجدليات النظرية ويوجهون اهتمامهم إلى الواقع الاجتماعى ، قصر بعضهم – وبخاصة فى أمريكا – اهتمامهم على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق أو البطالة أو جناح الأحداث أو زيادة

السكان، على أمل الوصول إلى حلول لهذه المشكلات ، أو اكتفوا بدراسة أحد النظم الاجتماعية السائدة فى المجتمع مثل نظام الزواج أو نظام الملكية فى حد ذاته بعد أن اقتطعوه تعسفا من بقية الحياة وبذلك لم يدرسوه فى كل أبعاده الاجتماعية . ولقد كان بعض العلماء أيضا يهتمون بوجه خاص بدراسة تاريخ النظم الاجتماعية وتطورها خلال التاريخ ، واضطرهم ذلك فى كثير من الأحيان إلى الالتجاء إلى الظن والتخمين وإلى افتراض بدايات نظرية بحت لتلك النظم ، كما فعل عدد كبير من علماء القرن التاسع عشر حين ذهبوا إلى أن نظام الزواج نشأ من الإباحية الجنسية التى زعموا أن الإنسانية مرت بها ، دون أن يكون هناك فى حقيقة الأمر ما يؤيد هذا الزعم أو يسنده ، ووقعوا بذلك فى خطأ الاعتماد على ما يعرف باسم التاريخ الظنى hypothetical history أو التاريخ التخمينى conjectural history . فلما ظهرت الدعوة الجديدة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة المجتمع ككل ، والإلمام بكل نظمه الاجتماعية ووجوب دراسة أى نظام منهـــا فى علاقته ببقية النظم على أساس أن النظم السائدة فى أى مجتمع من المجتمعات يؤثر أحدها فى الأخرى ويتأثر بها ، ظهرت بالضرورة فكرة البناء الاجتماعى وأفلحت فى أن تسيطر إلى حد كبير على الفكر الاجتماعى الأنثربولوجى الحديث .

وليس من شك فى أن الفضل الأول فى انتشار مفهوم البناء الاجتماعى يرجع إلى علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية وبخاصة فى بريطانيا . ويرجع ذلك إلى طبيعة الأنثربولوجيا ذاتها كعلم ، وطبيعة المجتمعات التى يهتم هؤلاء العلماء بدراستها . فقد كانت الأنثربولوجيا فى أول نشأتها تهتم بدراسة أنماط الحياة البسيطة الساذجة فى المجتمعات المختلفة ، وكذلك دراسة المجتمعات المحلية المحدودة

المساحة والسكان كالقرية والقبيلة وما إليها وحتى بعد أن تطورت الأبحاث الأنثربولوجية ووسع العلم من ميدان دراسته حتى شملت أنماط الحياة الأكثر تعقداً فانها ظلت محتفظة بأسلوبها التقليدى الذى يتمثل فى الاهتمام بدراسة المجتمعات الصغيرة مثل المدينة الصغيرة أو المتجر أو المصنع . وهذه كلها مجتمعات يمكن بسهولة تحديد ملامحها الاجتماعية والإحاطة بكل مافيها من نظم وعلاقات والتعرف على وظيفة كل منها فى الحياة الاجتماعية ككل، وذلك بعكس الدراسات التى يقوم بها بعض علماء الاجتماع أحيانا ويجرونها على مستوى الدولة أو مستوى إحدى القارات أو حتى على مستوى العالم كله ، ويحاولون فيها مقارنة بعض الظواهر الاجتماعية فى عدد كبير من المجتمعات المتفرقة التى تنتمى إلى أنماط ومستويات حضارية وثقافية متفاوتة واقد كان لاتجاه العلماء البريطانيين الأوائل إلى دراسة المجتمعات التقليدية بافريقيا بالذات أثره الذى لاينكر فى تبلور فكرة البناء الاجتماعى . ذلك أن القبيلة هناك تؤلف وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية متكاملة ، بل إنها تكاد تكون مجتمعا مغلقا على نفسه ولا يتصل اتصالا ثقافيا بالعالم الخارجى ولا حتى بالقبائل المجاورة التى تنتمى إلى نفس مجموعتها السلالية إلا فى أضيق الحدود . وقد يكفى للتدليل على ذلك أن نذكر أن تصنيف القبائل الإفريقية التى تنحدر من سلالة واحدة يتم فى العادة على أساس اختلاف المجموعة اللغوية التى تنتمى إليها . فالقبائل النيلية الحامية فى شرق إفريقيا مثلا تنقسم إلى المجموعات اللغوية الخمسة الآتية : ـ مجموعة القبائل التى تتكلم لغة البارى Bari، ومجموعة القبائل التى تتكلم لغة اللاتوكا Latuka ، والمجموعة التى تتكلم لغة التسو Teso، ومجموعة قبائل الماساى Masai ثم المجموعة التى تتكلم لغة الناندى Nandi. وتضم

كل مجموعة من هذه المجموعات الخمسة عدداً من القبائل التي تختلف في لهجاتها، كما أن كل قبيلة من القبائل التي تنتمي إلى المجموعة الواحدة تؤلف وحدة اجتماعية متمايزة ليس من الناحية السياسية والاقتصادية فحسب بل وأيضا من حيث العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية. وقد اضطر الباحث الأنثربولوجي إزاء ذلك إلى أن يقصر دراسته في معظم الأحوال على قبيلة واحدة يحاول أن يحيط فيها بكل ملامح حياتها وكل نظمها وما يقوم بين هذه النظم من تساند وظيفي، وهذا في مجمله هو مضمون البناء الاجتماعي.

ويختلف هذا الاتجاه اختلافا شديدا عن الاتجاه الذي يسود الدراسات الأنثربولوجية في أمريكا، إذ يهتم العلماء هناك بدراسة الثقافة أكثر مما يهتمون بدراسة البناء الاجتماعي. ويبدو أن هذا الاتجاه متأثر إلى حد كبير بالبداية الأولى للأنثربولوجيا هناك. فحين ظهرت الأنثربولوجيا كعلم مستقل في أمريكا نتيجة لاهتمام علماء القرن التاسع عشر بالمجتمعات البدائية، كان من الطبيعي أن يتجه هؤلاء العلماء إلى مجتمعات الهنود الحمر التي تتميز عن المجتمعات القبلية في إفريقيا بأنها مجتمعات مجزأة وغير متماسكة نظراً لتبعثر الهنود الحمر في سهول أمريكا وتداخل قبائلهم بالتالي بعضها في بعض مما يجعل دراسة ثقافتها أسهل بكثير جدا من دراسة أبنيتها الاجتماعية. وقد ظل هذا الاتجاه مسيطرا حتى الآن على الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية في أمريكا على الرغم من ازدياد الاتجاه — وبخاصة بين العلماء الشبان — إلى دراسة البناء الاجتماعي.

والاختلاف بين هذين الاتجاهين، أي الاتجاه نحو دراسة البناء الاجتماعي والاتجاه نحو دراسة الثقافة، ليس مجرد اختلاف بسيط، بل هو في الحقيقة اختلاف جوهري ترتبت عليه نتائج عميقة. فمن ناحية، نجد أن الاقتصار على دراسة

ملامح الثقافة ومكوناتها فى مجتمع من المجتمعات أو حتى دراسة الثقافة فى إطلاقها وعمومها معناه الاكتفاء فى آخر الأمر بدراسة العادات والعرف والتقاليد وتصرفات الناس وأفعالهم وطرائق سلوكهم كما تشاهد أو تمارس فى الحياة اليومية والاقتصار على وصفها وسردها، وذلك بعكس الحال فى الدراسات التى تهتم بالبناء الاجتماعى، إذ يهتم الباحث فيها ليس بدراسة العادات والتقاليد وما إليها فى حد ذاتها، وإنما يهتم فى المحل الأول بتحليل « العلاقات » القائمة بين الناس فى ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن الباحث الاجتماعى أو الأنثربولوجى الذى يتجه اتجاها « بنائيا » يعتمد بالضرورة فى تحليلاته على تلك العادات والتقاليد وطرائق السلوك التى تصدر عن الأفراد فى حياتهم اليومية ، ولكنه لا يقف عند حد تسجيل ووصف هذه الأحداث أو « الظواهر الثقافية » ، وإنما يتخذ منها العناصر البسيطة الأولية التى يبنى عليها تحليلاته للعلاقات الاجتماعية التى تتبلور فيها نسميه بالنظم الاجتماعية social institutions كالنظام الاقتصادى والنظام القرابى والنظام السياسى والنظام الدينى وما إليها. ومن هنا كانت « الدراسات البنائية » تقوم على أساس من التجريد لا يتوفر فى « الدراسات الثقافية » . ومن الناحية الأخرى، فان « الدراسات الثقافية » فى معالجتها للعادات وقواعد العرف والتقاليد تحاول فى العادة ردها إلى أصولها الأولى ، وتعتمد فى ذلك على التأويلات التاريخية أو السيكولوجية، وذلك بعكس « الدراسات البنائية » التى تنفر نفورا شديدا من الالتجاء فى تفسيراتها إلى غير علم الاجتماع ولا تعتمد على غير التصورات الاجتماعية، أى أنها تميل إلى تفسير الظواهر والعلاقات والنظم الاجتماعية فى ألفاظ وحدود اجتماعية خالصة . وليس من شك فى أن معرفة تاريخ ظاهرة من الظواهر

الاجتماعية قد يساعد إلى حد كبير على فهمها ، ولكن [illegible] على معرفة ذلك التاريخ أو الاكتفاء بتتبع مراحل تطور نظام من النظم لن يكفى للتعرف على طبيعة ذلك النظام وعلى الدور الذى يؤديه فى الحياة الاجتماعية ككل ، فثمة فارق كبير بين معرفة كيفية نشأة النظام وسبب ظهوره ، ومعرفة كيفية عمله ، أى وظيفته فى البناء الاجتماعى [1] .

ولقد تباينت آراء علماء الاجتماع والأنثربولوجيا وتضاربت فى محاولة كل منهم وضع تعريف لاصطلاح « البناء الاجتماعى » . وهذا أمر طبيعى ، لأن من الصعب تعريف المفهومات الأساسية تعريفا دقيقا كما يقول الأستاذ إيفانز بريتشارد E.E. Evans - Pritchard . ولكننا سنجد أنه على الرغم من هذا التضارب والتباين والاختلاف فى الرأى فانهم يتفقون جميعا على ضرورة توافر عناصر معينة بالذات فى البناء الاجتماعى وكذلك فى الدراسات البنائية رغم أن هناك بعض الصعوبات التى تبرز حول تعيين نوع التجريد الذى يؤلف البناء الاجتماعى . ولن نحاول فى هذا الكتاب التعرض لكل تلك التعريفات ، وإنما سوف نكتفى بعرض أهم النظريات التى تؤثر فى التفكير الاجتماعى والأنثربولوجى والتى أفلحت فى أن تقيم حولها « مدارس » وأتباعا يتصارعون فى ميدان العلم ويعمل كل منهم على تطويره بطريقته وأسلوبه الخاصين على الرغم من كل ما قد يلابس ذلك من تعسف فى بعض الأحيان . ولما كانت

---

(١) انظر فى ذلك مقالنا عن « الطريقة الأنثربولوجية لدراسة المجتمع » — مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٦ صفحات ٨٥ - ١٠٠ .

انظر أيضا كتابنا عن « تايلور » — [illegible] الفكر الغربى . (الناشر دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨) صفحات ٥٠ — [illegible] .

الفكرة ذاتها تدين بوجودها ثم تطويرها وانتشارها فى الكتابات الحديثة إلى علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية وبخاصة فى بريطانيا أكثر مما تستخدم فى الكتابات « السسيولوجية » التى يكتفى معظمها بدراسة المشكلات الاجتماعية الجزئية ، كان من الطبيعى أن نوجه قدراً أكبر من الاهتمام إلى النظريات الأنثربولوجية دون أن نغفل مع ذلك الآراء الأصيلة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة فى مجال الدراسات الاجتماعية فى فرنسا وأمريكا على السواء .

مقدمة الطبعة الثانية

تظهر هذه الطبعة الثانية للجزء الأول من كتاب « البناء الاجتماعى » عن «المفهومات» بعد أشهر قليلة من صدور الطبعة الأولى. ورغم قصر المدة بين الطبعتين فقد لمسنا ضرورة إدخال بعض التعديلات على الكتاب بقصد توضيح بعض العبارات التى بدت غامضة على بعض القراء وبخاصة من الطلاب، وضرب مزيد من الأمثلة لشرح بعض الأحكام والقضايا النظرية التى ورد ذكرها فى الكتاب ، وإلقاء مزيد من الضوء على بعض الآراء والنظريات الغير المألوفة للقارىء العربى والتى لم تتداول بعد بكثرة فى المؤلفات العربية . ولم نحاول فى ذلك كله أن نعدل من صيغة النص الأصلى إلا فى أضيق الحدود وحيثما اقتضت الضرورة القصوى إجراء هذه التعديلات ، وذلك باستثناء إضافة بعض العبارات فى مواضع متفرقة ، بينما ضمنت معظم الزيادات والشروح فى عدد من التعليقات والهوامش التى ألحقت بأسفل الصفحات . كذلك لم تطرأ أية تغييرات أو تعديلات على القضايا الأساسية التى نعرضها فى هذا الجزء والتى سوف نرتكز عليها فى معالجة موضوعى «الأنساق» و « القيم » فى الجزئين الثانى والثالث ، كما أضيفت بعض الإشارات إلى مواضع مختلفة من الجزء الثانى الذى يصدر فى وقت واحد مع هذه الطبعة، وذلك حتى يمكن للقارىء أن يربط بين أطراف الموضوع الواحد من ناحية، كما يربط بين النظرية والتطبيقات من الناحية الأخرى . والمأمول أن تسهم هذه التعديلات والزيادات فى سد بعض ما قد يكون فى الكتاب من نقص .

أكتوبر ١٩٦٥ أ. أ

الفصل الأول

معنى البناء الاجتماعي

لايزال مفهوم «البناء الاجتماعي» يعاني كثيراً من الابهام والغموض على الرغم من انتشار استعماله في الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية «السسيولوجية» الحديثة. ومع أن الفضل الأكبر في انتشار الاصطلاح يعود إلى حد كبير إلى المحاضرة التي ألقاها الأستاذ راد كليف براون A. R. Radcliffe-Brown في عام ١٩٤٠ بعنوان «في البناء الاجتماعي On Social Structure »[1] فالفكرة ذاتها أقدم من ذلك بكثير ولكنها كانت تظهر تحت ألفاظ ومصطلحات مختلفة. فقد ظهرت الفكرة في كتابات ماركس مثلا (التركيبات السفلى والتركيبات العليا) ودوركايم (التركيبات المورفولوجية) وغيرهما[2]. بل الواقع أن جذور الفكرة

---

(١) ألقيت هذه المحاضرة أمام معهد الأنثربولوجيا الملكي Royal Anthropological Institute ثم نشر ملخص لها في مجلة المعهد في العام نفسه (J.R.A.I, LXX , 1940) وطبعت بعد ذلك في كتاب *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen and West, 1953, PP. 188-204. وقد نشرت ترجمة عربية لهذا المقال في مجلة « مطالعات في العلوم الاجتماعية » (صيف / خريف ١٩٦٠ . صفحات ١ ــ ١٨) . قام بالترجمة السيد / عبد الحميد الزين وراجعها الدكتور أحمد أبو زيد.

(٢) Gurvitch , G. "Le Concept de Structure Sociale", *Cahiers Internationaux de Sociologie* , 1955 , p p. 1 - 44.

والإشارة هنا إلى صفحة ١٠٧ من الترجمة العربية التي ظهرت بعنوان « مفهوم البناء الاجتماعي » في مجلة « مطالعات في العلوم الاجتماعية » (صيف/ خريف ١٩٦٠ صفحات ١٠٧ ــ ١٤٨) . قام بالترجمة الدكتور خليل صابات .

تمتد إلى منتصف القرن الثامن عشر وبخاصة فى كتابات مونتسكيو Montesquieu التى يعترف رادكليف براون نفسه بأنها أرست أسس علم الاجتماع المقارن ومهدت لظهور فكرة النسق الاجتماعى الكلى التى يتكلم عنها كثير من العلماء المحدثين . فقد كان مونتسكيو يعتقد أن كل مظاهر الحياة الاجتماعية تؤلف وحدة متماسكة منسجمة رغم ما بينها من تفاوت واختلاف، وان ثمة علاقات تساندو اعتماد متبادلين بين هذه المظاهر المختلفة. ويظهر هذا الاتجاه بوضوح فى كتابه « روح القوانين *de l'Esprit des Lois* ». (١٧٤٨) حيث يبين لنا أنه لا يمكن فهم القانون الدولى أو الدستورى أو الجنائى أو المدنى فى أى مجتمع من المجتمعات إلا فى ضوء علاقاتها أحدها بالأخرى من ناحية، وعلاقتها كلها بالتركيب السياسى والحياة الاقتصادية والدين والمناخ وحجم السكان والعادات وقواعد العرف بل وأمزجة الناس من الناحية الأخرى . وهذا فى جوهره هو مضمون « البناء الاجتماعى » كما يستخدم الآن. كذلك ظهرت الفكرة نفسها بدرجات متفاوتة من القوة أو الضعف عند كثير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أمثال سان سيمون وأوجست كونت ولويس مورجان وما كلينان . ولكنها ظهرت بصورة واضحة وبشكل علمى فى كتابات العالم البريطانى هربرت سبنسر Herbert Spencer وبخاصة فى مجال تشبيه المجتمع بالكائن العضوى. فقد ساعدت هذه المماثلة على نشر وترويج استخدام فكرتى « البناء structure » و « الوظيفة function » فى الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التى ظهرت من بعده . وكان سبنسر « يؤكد دائما ضرورة وجود التساند الوظيفى والاعتماد المتبادل بين نظم المجتمع فى كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعى ، وأن الغاية التى يهدف

إليها هى إيجاد حالة من التوازن تساعد المجتمع على الاستمرار فى الوجود[١]».

فنظرة سبنسر إلى المجتمع كـكائن عضوى organism يشبه الجسم الحى فى كل نواحيه وخصائصه ومقوماته ووظائفه وأنه يتطور مثلما تتطور الكائنات العضوية أو الكائنات الحية الأخرى، تعنى فى الحقيقة أن سبنسر يتصور المجتمع جزءا من النظام الطبيعى للكون وأنه يدخل فى تركيبه، ولذا يمكن تصوره كبناء له كيان متماسك. ومع هذا كله فلم يحاول سبنسر أن يضع لنا تعريفا واضحا لكلمة «البناء» . ثم وصلت الفكرة إلى ذروتها فى تفكير العالم الفرنسى إميل دوركايم Emile Durkheim وبخاصة فى معالجة موضوع «الحقائق الاجتماعية» التى تمتاز بعموميتها وقدرتها على الانتقال من جيل لآخر وقدرتها على أن تفرض نفسها فرضا على المجتمع. فأفراد المجتمع عنده يعيشون فى نفس الإطار من النظم القانونية والسياسية والاقتصادية، وكل هذه الأشياء تؤلف بناء له درجة معينة من الثبات والاستقرار، بمعنى أنه يستمر فى الوجود فترات طويلة من الزمن يحتفظ خلالها بأهم مقوماته التى تنتقل من جيل إلى جيل . أما الفرد فانه يمر فقط خلال ذلك البناء الذى يجد نفسه فيه . فالبناء لم يولد معه ولن يموت بموته[١] » .

---

(١) ايفانز بريتشارد : « الأنثربولوجيا الاجتماعية »، ترجمة الدكتور أحمد أبو زيد (منشأة المعارف ، الطبعة الثانية ١٩٦٠) صفحة ٨٤ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٨٦ . انظر فى ذلك أيضا كتاب , E. Durkheim
Les Regles de la Methode Sociologique, P. U. F 1947 (10-édition) ch. I

هذا وقد نشرت ترجمة عربية للكتاب بعنوان « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) . قام بالترجمة الاستاذ الدكتور محمود قاسم وراجعها الاستاذ الدكتور السيد محمد بدوى.

ولكن رغم هذا فان محاضرة راد كليف براون تعتبر نقطة تحول كبير في تاريخ استخدام مفهوم البناء الاجتماعي ، كما كانت عاملا أساسيا في انتشار استخدام الكلمة في الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية التي ظهرت في ربع القرن الماضي بما أثارته من جدل ومناقشات طويلة وعنيفة . ومع ذلك فلم يتفق العلماء حتى الآن على تعريف واحد « للبناء الاجتماعي ». والواقع أن اللفظ يستخدم — ككثير من مصطلحات علم الاجتماع — بمعاني كثيرة مختلفة وإن تكن هناك بعض عناصر أساسية يكاد يجمع عليها معظم هؤلاء العلماء وبخاصة الذين يهتمون منهم بالدراسات الحقلية في المجتمعات المحلية الصغيرة التي يسهل فيها تحديد ملامح البناء الاجتماعي والتعرف على عناصره المكونة [١] .

= ونحب أن نلاحظ هنا أن كلمة « بناء المجتمع » كانت تستخدم في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن استعمالا واسعا فضفاضا بقصد إعطاء صورة عامة شاملة عن كل الشروط والظروف الاجتماعية ولإبراز النواحي الهامة في حياة المجتمع عن طريق العد والإحصاء وتصنيف الوحدات الاجتماعية الى فئات ثم تبيين العلاقة بين هذه الفئات . ولذا كان معظم الاهتمام يوجه الى الوحدات السكانية قبل كل شيء . ومن هنا كان معظم الدراسات يكتظ بمعلومات تدور حول الوحدات التي تقوم على الزواج أو المعاشرة في البيت أو الانتماء الى اقليم واحد وتوزيع الإمكانيات الصناعية والمهن المختلفة والدخل القومي والخدمات الاجتماعية وما الى ذلك . وهذا فهم واسع جدا الكلمة « بناء » لأنه لا يكاد يغفل شيئا في حياة المجتمع ، كما أنه أقرب الى مفهوم « المورفولوجيا » أو دراسة الهيكل المادي للمجتمع .

(١) يقول ردفيلد Redfield في ذلك أنه ليس هناك إجماع بين العلماء « على استخدام ذلك الاصلاح بمعنى واحد بالذات . والحق أنه يبدو أنهم يستخدمون ليس فكرة واحدة وانما عدة أفكار أو تصورات مختلفة وان يكن بينها قدر مشترك لتمييز خصائص المجتمعات الصغيرة ، تحليلها » انظر : Redfield , R., *The Little Community* (Chicago U.P. 1956, ch.III) . وقد نشرت ترجمة لهذا الفصل تحت عنوان « المجتمع =

- ١ -

وليس من شك فى أن نظرية راد كليف براون فى البناء الإجتماعى صادرة أصلا من نظرته إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن - كما يسميها - واعتبارها فرعا من العلم الطبيعى يتبع مناهج ذلك العلم التى تقوم على الملاحظة والاستقراء بقصد الوصول إلى قوانين عامة كلية. وربما كان راد كليف براون متأثرا فى ذلك بتربيته العلمية الأولى قبل أن يتجه إلى دراسة المجتمع الإنسانى فى أشكاله البدائية . فقـــد درس علم النفس على ريفرز W. H.R.Rivers قبل أن يتحول ريفرز نفسه إلى الإثنوجرافيا والإثنولوجيا. كما تتلمذ على عالم الأحياء المائية الأستاذ هادون A. C.Haddon الذى تحول بعد ذلك إلى الأنثربولوجيا . والعلم الطبيعى فى نظر راد كليف براون «هو البحث المنهجى فى بناء الكون كما تظهره لنا الحواس . ويتفرع العلم إلى عدد من العلوم الهامة المنفصلة التى يعالج كل منها فئة معينة أو نوعا معينا من الأبنية بقصد اكتشاف الخصائص المميزة لكل الأبنية المندرجة تحت هذا النوع . فالطبيعة الذرية مثلا تعالج بناء الذرات ، والكيمياء تدرس بناء الجزيئات ، وعلم التبلور وكيمياء المحاليل الغروية يبحثان فى بناء البلورات والمحاليل ، والتشريح وعلم وظائف الأعضاء يدرسان أبنية الكائنات العضوية ، ومن هنا كنت أعتقد أن ثمة مكانا لفرع آخر من العلم الطبيعى سوف يوجه همه إلى اكتشاف الخصائص العامة لتلك الأبنية الاجتماعية التى تتألف من الكائنات

= الصغير كبناء اجتماعى» فى مجلة «مطالعات فى العلوم الاجتماعية» صيف/خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ - ١٠٦) . قام بالترجمة الدكتور أحمد أبو زيد . والإشارة هنا إلى الترجمة العربية صفحة ٨٦ .

الإنسانية [١] . وهـذا معناه أن الأنثربولوجيا الاجتماعية أو علم الاجتماع المقارن يهتم فى المحل الأول، باعتباره علما طبيعيا،بدراسة الأبنية الاجتماعية، وأن البناء الاجتماعى يتألف من « كائنات إنسانية » .

ولكن بأى معنى يتألف البناء الاجتماعى من « كائنات إنسانية »؟ وماهى تلك الخصائص العامة للبناء الاجتماعى التى يهتم العالم بالكشف عنها ودراستها؟ يرى رادكليف براون أن كلمة « بناء » تشير بالضرورة إلى وجود نوع من التنسيق أو الترتيب بين « الأجزاء » التى تدخل فى تكوين « الكل » الذى نسميه « بناء » . وعلى هذا الأساس يكون للمقطوعة الموسيقية « بناء » والجملة « بناء » وللبناية أيضا « بناء » . وذلك لأن ثمة علاقات وروابط معينة تقوم بين هذه « الأجزاء » التى تؤلف « الكل » وتجعل منه « بناء » متماسكا ومتمايزا . وبمقتضى هذا الفهم تكون « الوحدات الجزئية » الداخلة فى تكوين « البناء الاجتماعى » هى « الأشخاص » ، أى أعضاء المجتمع الذين يحتل كل منهم مركزا معينا ويؤدى دورا محددا فى الحياة الاجتماعية . وهذه نقطة جوهرية فى نظرية رادكليف براون ، لأن الإنسان كفرد لا يعتبر جزءا مكونا فى البناء . فالمهم هنا هم أعضاء المجتمع من حيث هم « أشخاص persons » وليس من حيث هم « أفراد individuals » . والتفرقة بين « الشخص » و «الفرد» تفرقة هامة فى هذا الصدد . فنحن « يمكننا أن ننظر إلى كل إنسان يعيش فى مجتمع من ناحيتين : من حيث هو فرد ومن حيث هو شخص . فهو كفرد عبارة عن كائن عضوى بيولوجى، أى مجموعة هائلة من الجزيئات التى تنتظم فى بناء مركب تجرى فى داخله —

---

(١) رادكليف براون : « فى البناء الاجتماعى » — الترجمة العربية صفحة ٣ .

مادام حيا - أفعال وأرجاع وعمليات وتغيرات فسيولوجية وسيكولوجية . ومن هنا كان الإنسان - كفرد - يتخذ موضوعا لدراسة علماء الفسيولوجيا والسيكولوجيا . أما الإنسان - كشخص - فانه عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية: فهو مواطن إنجليزى مثلا، وهو زوج وأب ويمارس مهنة معينة، وهو عضو فى جماعة دينية معينة ويدلى بصوته فى دائرة انتخابية بالذات ، وهو عضو فى نقابة ومن أنصار حزب العمال مثلا . . . وهكذا . ويمكننا أن نلاحظ أن كلا من هذه الأوصاف تشير إلى علاقة اجتماعية محددة أو إلى مكان معين فى البناء الاجتماعى .. ونحن لا نستطيع أن ندرس الأشخاص إلا فى حدود البناء الاجتماعى، كما أننا لا نستطيع أن ندرس البناء الاجتماعى إلا بالإشارة إلى الأشخاص الذين هم وحدات فى ذلك البناء[1] » .

وسواء أكان البناء الاجتماعى يتألف من وحدات هى « الأشخاص » أو « الزمر الاجتماعية » التى تتألف بدورها من أشخاص، فالشىء المهم فى دراسة البناء الاجتماعى هو دراسة العلاقات والروابط الاجتماعية المتبادلة التى تقوم بين هؤلاء الأشخاص أو تلك الزمر الاجتماعية . فالعلاقات التى تقــــوم بين « الوحدات » هى الشىء الذى يمكن دراسته عن طريق الملاحظة المباشرة . ويصدق ذلك على العلاقات القائمة بين الزمر الاجتماعية كما يصدق على علاقة الأشخاص أحدهم بالآخر أو « العلاقات الثنائية dyadic relationships » كما يسميها ، وإن كانت هذه العلاقات الثنائية تقوم فى العادة كجزء من شبكة واسعة من العلاقات الاجتماعية المتشعبة المعقدة التى تضم عدداً كبيرا جدا

(١) المرجع السابق صفحة ٧ . انظر أيضا :

Radcliffe-Brown, A. R., *Structure and Function*, *op. cit.* pp. 9-10.

من الأشخاص . وربما كان الاستثناء الوحيد من ذلك هو العلاقة بين آدم وحواء فى جنة عدن ، على ما يقول. فهذه الشبكة المعقدة من العلاقات (التى ترتكز أصلا على العلاقات الثنائية) هى إذن موضوع البناء الاجتماعى . ولذا كان رادكليف براون يستخدم مفهوم البناء الاجتماعى بمعنى واسع لا يقره عليه كثير من العلماء . فهو يدخل فيه أولا « كل العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين شخص وآخر . . فالبناء القرابى فى أى مجتمع مثلا يتكون من عدد من العلاقات الثنائية كالعلاقة بين الأب والابن أو بين الخال وابن الأخت » . كما أن البناء الاجتماعى ذاته يقوم بالمثل — كما هو الحال عند قبائل أستراليا الأصليين — على « شبكة من مثل هذه العلاقات الثنائية التى تنشأ عن طريق روابط النسب والمصاهرة » . كذلك يتضمن مفهوم البناء الاجتماعى « التمايز القائم بين الأفراد والطبقات بحسب أدوارهم الاجتماعية . فاختلاف المركز الاجتماعى بين الرجل والمرأة أو بين الرئيس والعامة أو بين صاحب العمل والعمال أمر لا يقل أهمية فى تحديد العلاقات الاجتماعية عن اختلاف العشيرة أو الدولة التى ينتمى إليها» . وأخيرا فان البناء الاجتماعى يشمل الزمر الاجتماعية التى تتمتع بها بدرجة عالية من القدرة على البقاء فى الزمن لفترات طويلة مثل الأمم والقبائل والعشائر وغير ذلك من الجماعات التى تستطيع أن تحتفظ بذاتها وكيانها كجماعات متمايزة على الرغم مما قد يطرأ على أعضائها من تغيرات ، ودراسة العلاقات القائمة بين هذه الزمر الاجتماعية[١] .

ولكن على الرغم من أن العلاقات الثنائية التى تقوم بالفعل فى لحظة من

---

(١) رادكليف براون : « فى البناء الاجتماعى » صفحتا ٤ ، ٥

الزمن معينة بالذات وفى مكان محدد بالذات أيضا ، هى التى يمكن ملاحظتها بطريق مباشر وبذلك تعتبر الأساس الأول لدراسة البناء الاجتماعى ، فان هذه العلاقات لايمكن أن تكون هى الهدف الأخير فى دراسة البناء الاجتماعى. فهى أمور جزئية ، والعلم لايهتم بالجزئى أو بالشىء الفريد ، وإنما يهتم فقط بالعام أى بالأنواع وبالأحداث التى يتكرر وقوعها «فالعلاقات القائمة بين ا ، ب ، حـ مثلا ، وكذلك سلوك د ، هـ كلها أمور قد ندونها فى مذكراتنا أثناء الدراسة الحقلية ثم نستخدمها كأمثلة للوصف العام . ولكن الذى نحتاج إليه للأغراض العلمية هو دراسة صورة البناء . فاذا لاحظت مثلا فى إحدى القبائل الأسترالية عدة حالات لنـــوع من السلوك القائم بين الخال وابن الأخت، فانى أفعل هذا لكى أسجل بكل دقة الصورة العامة أو السوية لهذه العلاقة مجردة من كل تغايرات الأمثلة الجزئية رغم إدخال هذه الاختلافات فى الاعتبار[1] » .

ولقد ترتب على ذلك كله أن وجد رادكليف براون نفسه فى موقف يحتم عليه التمييز بين نوعين من البناء هما « البناء الواقعى » أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ويمكن ملاحظتها مباشرة[2]، و« الصورة البنائية » أو الصورة العامة أو السوية لعلاقة من العلاقات بعد تجريدها من مختلف الأحداث الجزئية ولكن دون إغفال هذه التغايرات مع ذلك والواقع

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٥

(٢) أى أن البناء الواقعى هو مجموعة العلاقات القائمة فعلا بين عدد من الأشخاص فى مكان معين بالذات وفى فترة محدودة من الزمن .

أن هذا التميز يرتبط ارتباطا شديدا بفكرة استمرار البناء الاجتماعى فى الزمان وبخاصة فى المجتمعات الثابتة نسبيا . فاستمرار البنـــاء ليس استمراراً استاتيكيا كاستمرار مبنى من المبانى مثلا ، وإنما هو استمرار ديناميكى يشبه استمرار البناء العضوى للكائن الحى الذى يتجدد بغير انقطاع مادام حيا . فالعلاقات الواقعية بين الأشخاص ، وكذلك بين الزمر الاجتماعية ، تتغير من حين لآخر بل ومن يوم لآخر نتيجة لما يطرأ على المجتمع من تغييرات فى السكان عن طريق الولادة والهجـــرة والموت والزواج والطلاق « والأصدقاء الذين يتعادون والأعداء الذين يتصافون ويصبحون أصدقاء » . وهذا معناه أن « البناء الواقعى » يتغير بسرعة وباستمرار بعكس « الصورة البنائية العامة » التى تحتفظ فى العادة بخصائصها وملامحها الأساسية بغير تغيرات لفترات أطول من الزمن ، والتى تتمتع بدرجة عالية نسبيا من الثبات والاطراد . وقد يتاح لأحدنا أن يزور أحد المجتمعات الثابتة نسبيا ثم يعود لزيارته بعد مرور عدة سنوات فيجد أن الكثيرين من أعضاء ذلك المجتمع قد ماتوا أو نزحوا عنه . بينما أضيف إليه أعضاء آخرون جدد إما بالولادة أو بالهجرة إليه من الخارج ، وأن العلاقات الاجتماعية بين الأعضاء الأحياء طرأ عليها كثير من التغير نتيجة لتغير الأدوار الاجتماعية التى يقومون بها وتغير المراكز الاجتماعية التى يحتلونها ، ومع ذلك فان « أنواع » أو « أنماط » العلاقات لم تكد تختلف إلا قليلا جدا عما كانت عليه من قبل . أى أن « الصورة البنائية » ظلت ثابتة إلى حد كبير . وقد تتغير الصورة البنائية ذاتها فى بعض الأحايين بالتدريج أو بشكل مفاجىء كما يحدث فى حالة الثورات مثلا أو الغزو العسكرى ، ومع ذلك يظل البناء متماسكا ومحتفظا بمعظم ملامحه الأصيلة . والواقع أن مشكلة « الاستمرار » فى الوجود تعتبر

من أهم المشكلات لفهم البناء الاجتماعي . فالأمة والقبيلة والعشيرة والهيئات أو المنظمات الكبرى — مثل «الأكاديمية الفرنسية» أو «الكنيسة الرومانية» — يمكن أن تستمر في البقاء باعتبارها ترتيبا للأشخاص، رغم كل مايطرأ على « الوحدات » التي تدخل في تركيبها من تغيرات . فثمة إذن استمرار في البناء الاجتماعي يشبه استمرار الجسم البشري رغم تغير جزئياته باستمرار . «فالبناء السياسي للولايات المتحدة مثلا يستوجب دائما وجود رئيس للجمهورية. وقد يكون هذا الرئيس هو هيوبرت هوفر في وقت من الأوقات وفرانكلين روزفلت في وقت آخر ، ولكن البناء من حيث هو ترتيب أو تنسيق يظل قائما باستمرار » [1] .

وعلى أية حال، فلقد تعرضت نظرية رادكليف براون في البناء الاجتماعي لكثير من النقد ومحاولات التعديل والتغيير والإضافة، وبخاصة من تلاميذه الذين أتيحت لهم الفرصة للقيام بدراسات حقلية في كثير من المجتمعات الصغيرة واستطاعوا أثناءها أن يختبروا المبادىء والأسس النظرية التي وضعها الأستاذ. ومن الطريف أن رادكليف براون نفسه لم يقم بدراسة حقلية واحدة ليدلل بها على صحة آرائه . فكتابه الأول عن « سكان جزر الأندمان » [2] — وهو يعتبر أهم كتبه ولذا كان اسمه يرتبط به ارتباطا وثيقا — لا تظهر فيه كلمة « البناء الاجتماعي » على الإطلاق . ومع أن الكتاب دراسة للشعائر

---

(1) Radcliffe-Brown, *Structure and Function*, *op. cit.*, p. 10.

(2) *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

وتفسيرها، فانه يعالج كثيرا من النظم الاجتماعية التي ترتبط بهـــذه الشعائر والطقوس . ولـكن نظرية رادكليف براون عن البناء الاجتماعي لم تكن قد تبلورت في ذلك الحين . وهذا نفسه يصدق على دراسته للتنظيم الاجتماعي عند قبائل أستراليا (١) . إنما يعرض رادكليف براون نظريته في عدد من المقالات المتفرقة أهمها محاضرته « في البناء الاجتماعي » التي أشرنا اليها . أما تطوير مفهوم البناء الاجتماعي فيرجع الفضل فيه ، كما قلنا، إلى تلاميذه المباشرين والغير المباشرين من أمثال مايرفورتس Meyer Fortes وإيفانز بريتشارد E. E. Evans—Pritchard وريموند فيرث Raymond Firth وغيرهم من علماء الأنثربولوجيا والاجتماع من أتباع المدرسة الوظيفية الذين يجمعون بين التعمق في النظرية الاجتماعية والقيام بدراسات حقلية مركزة .

— ٢ —

ويمكن تلخيص الانتقادات التي وجهت إلى نظرية رادكليف براون في مجموعتين رئيسيتين ، تدور الأولى منها حول اتساع تعريفه للبناء بحيث يشمل كل أنواع العلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها في الحياة اليومية، وتدور الثانية حول التفرقة التي يقيمها بين البناء الواقعي والصورة البنائية .

وربما كان الأستاذ إيفانز بريتشـارد E. E. Evans - Pritchard أهم من حمل لواء معارضة رأي رادكليف براون في ضرورة اعتبار كل العـلاقات الاجتماعية ـ بما فيها العلاقات الثنائية ـ داخلة في تكوين البناء الاجتماعي ،

(1) *The Social Organizaton of Australian Tribes*: Oceania Monographs, No. 1, Melbourne 1931.

وقد ظهرت فصول هذا الكتاب في الأصل في : *Oceania*, Vol. I, I, (1930 1): ٤٠٠

وذلك على أساس أن مثل هذه النظرة الواسعة لا تفرق بين العلاقات التى تؤلف جزءاً جوهريا فى بناء المجتمع، وتلك التى يمكن إغفالها بسهولة دون أن يؤثر ذلك فى فهمنا له .

ولم يفرد إيفانز بريتشارد دراسة خاصة يعالج فيها فكرة «البناء الاجتماعى» معالجة نظرية على ما فعل راد كليف براون، وإنما عرض للمشكلة فى بعض فقرات متفرقة من كتاب «الأنثربولوجيا الاجتماعية» وفى الصفحات الأخيرة من كتابه عن « النوير » (١) ، ولكنها فى مجموعها تكفى لإعطائنا فكرة واضحة عن موقفه . ويعترف إيفانز بريتشارد صراحة أن محاولته لتعريف البناء الاجتماعى لا بد أن تأتى غامضة وغير قاطعة، وأن ثمة كثيرا من التباين والاختلاف فى الرأى حول هذه المسألة ، « وهذا أمر لا مفر منه ، لأنه لا يمكن تعريف مثل هذه المفهومات الأساسية تعريفا دقيقا». بيد أنه يلاحظ فى الوقت نفسه أنه « لابد من وجود درجة معينة من الاطراد والاتساق فى الحياة الاجتماعية وتوفر نوع من التنسيق فى المجتمع ، وإلا استحال على أعضائه العيش معا . فالناس لا يستطيعون فى الواقع الانصراف إلى شئونهم إلا لأنهم يعرفون نوع السلوك الذى يرتقبه الآخرون منهم ، وكذلك نوع التصرفات التى يتوقعونها هم أنفسهم من الآخرين فى مختلف مواقف الحياة الاجتماعية ، كما أنهم ينظمون نشاطهم تبعا لقواعد مرسومة وحسب قيم معينة متعارف عليها . فهم يستطيعون التنبؤ والتكهن بالأحداث وبذلك يمكنهم ترتيب حياتهم بما يتفق ويتماشى مع حياة الآخرين . ولكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا بأن نتكلم عنه على

(1) Evans-Pritchard, E. E., *The Nuer; A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, O. U. P. 1950, pp. 261-66.

أنه نسق أو بناء يعيش فيه أفراده وينزلون على مستلزماته. واستخدام كلمة «بناء»، بهذا المعنى يتضمن وجود نوع من التماسك والتوافق بين أجزائه — على أي حال إلى الحد الذي يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف — وأنه يتمتع بدرجة كبيرة من الديمومة والبقاء أكبر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة في الحياة الإنسانية »[١].

ومع أن هذا لا يعتبر تعريفا بمعنى الكلمة لمفهوم « البناء الاجتماعي» فانه يبين لنا العناصر الأساسية التي يعتقد ايفانز بريتشارد أنها تدخل في تكوين هذا المفهوم والتي عرض لها أيضا عرضا سريعا في نهاية كتاب « النوير » . ويتضح من معالجته القصيرة للموضوع أنه يعتبر البناء الاجتماعي هو مجموعة العلاقات التي تقوم بين الزمر الاجتماعية التي تتمتع في العادة بدرجة عالية من القدرة على البقاء والاستمرار في الوجود . وهو بذلك يخرج من هذا المفهوم كل العلاقات السريعة والطارئة والمؤقتة التي تقوم بين الأشخاص في مواقف معينة بالذات ثم تنتهي بانتهاء هذه المواقف، كما يخرج الجماعات الصغيرة التي لا تستمر في الوجود إلا فترة قصيرة من الزمن والتي تخضع للتغير السريع.

فكأنه يفترق عن رادكليف براون إذن في نقطتين أساسيتين: الأولى هي إنكاره دخول العلاقات الثنائية في تكوين البناء الاجتماعي، وذلك نظراً لسرعة تغير هذه العلاقات التي لن تبقى على أحسن الفروض إلا ببقاء هذين الشخصين ثم تنفصم بموتهما أو موت أحدهما أو اختفائه، والثانية عدم اعتباره الزمر الاجتماعية الصغيرة جزءاً مكوناً في البناء. فالأسرة التي تتألف من جيلين هما جيل الآباء وجيل الأبناء

---

(١) ايفانز بريتشارد . «الأنثربولوجيا الاجتماعية» — الترجمة العربية (١٩٦٠) صفحة ٤٢ .

لاتؤلف جزءا فى بناء المجتمع لأنها لن تلبث أن تختفى كوحدة اجتماعية متمايزة بموت الوالدين أو زواج الأبناء وانفصالهم بالتالى عنها . أما الذى يدخل فى تكوين البناء الاجتماعى فهو تلك الجماعات الكبيرة المتماسكة كالعشيرة أو القبيلة، فهى تستمر فى الوجود أجيالا طويلة رغم كل ما قد يطرأ على مكوناتها من تغيرات، مثل موت عدد كبير من أعضائها أو هجرتهم منها أو انضمام أعضاء كثيرين جدد إليها أو حتى زوال أجيال بأكملها ، ولكنها تظل مع ذلك محتفظة بكيانها وملامحها الأصلية وتفرعاتها وصلة هذه الفروع أو الأقسام أحدها بالأخرى ، أى أنها تعكس دائما نفس النمط من العلاقات الاجتماعية . فكأن الأسرة لا تعتبر فى نظر ايفانز بريتشارد جماعة بنائية لعدم تمتعها بالعلاقات الدائمة المطردة أو المستمرة الثابتة من حيث هى جماعة . ولا يعنى هذا أن الأسرة أقل أهمية عنده فى دراسة المجتمع من الجماعات البنائية . إذ ليس من شك فى أنها « عامل أساسى جوهرى لحفظ البناء » باعتبارها الوسيلة المشروعة الوحيدة التى عن طريقها يولد الأشخاص فى الواحدات الاجتماعية التى تتألف منها الأقسام البنائية ، كما أنه لا يعنى أن العلاقات البنائية والزمر الاجتماعية التى تقوم بينها هذه العلاقات لاتتغير على الإطلاق ، إذ الواقع أن الأنساق الاجتماعية المختلفة تتغير ولكن ببطء شديد مما يتيح المجتمع الاحتفاظ بشخصيته وخصائصه الجوهرية المميزة .

والمهم من هذا كله هو أن البناء الاجتماعى عند ايفانز بريتشارد يتألف من العلاقات الدائمة التى تقوم بين جماعات من الأشخاص ضمن نسق متكامل يضم هذه الجماعات كلها . وهو يقول صراحة فى ذلك « إننا نؤكد أن البناء هو علاقة بين جماعات وليس بين أفراد »[1] . والمقصود بالجماعة عنده « الأشخاص

(١) قارن ذلك بما يقوله رادكليف براون من أن البناء الاجتماعى يتألف من « الكائنات الإنسانية » ، صفحة ١٤ من هذا الكتاب .

الذين يعتبرون أنفسهم وحدة متمايزة عن غيرها من الوحدات وينظر إليهم أعضاء الواحدات الأخرى بنفس هذه النظرة، كما تقوم بينهم جميعا التزامات متبادلة بفضل عضويتهم فى تلك الوحدة . وبهذا المعنى يعتبر القسم القبلى والبدنة وطبقة العمر جماعات ، وليس كذلك الأقارب »[1] وبخاصة الأقارب الأبعدون الذين لا تقوم بينهم التزامات وواجبات وحقوق محددة ، ولا يتصرفون فى حياتهم اليومية كوحدة متماسكة متعاونة .

كذلك يتطلب مفهوم البناء الاجتماعى ارتباط هذه الجماعات بعضها ببعض ارتباطا وثيقا منظما بحيث تؤلف نسقا واحدا متماسكا . فالتوزع الإقليمى مثلا فى القبيلة النويرية ليس مجرد تجمع عشوائى للوحدات السكنية بغير ترتيب أو تنسيق ودون أن يكون هناك مبدأ عام يوجه هذه التجمعات . كما أن هذا المبدأ لا يرتبط بالظروف الجغرافية فحسب ، بل وأيضا بالنظام السياسى القبلى السائد هناك . فكل جماعة إقليمية تنقسم إلى عدد من الأقسام التى تتحد فيما بينها لتواجه الجماعات الإقليمية المماثلة بحيث لا يمكن تحديد أى وحدة منها إلا بالنسبة للنسق كله . وهذا يصدق على البدنة والعشيرة وطبقة العمر ، إذ لا يمكن تحديد أى منها إلا بالإشارة إلى الأنساق التى تنتمى إليها . والواقع أن الكتاب كله يدور حول هذه النقاط بالذات . ولذا كنا نجد ايفانز بريتشارد يتتبع الوحدات المكانية والقرابية والسياسية التى ينقسم إليها المجتمع النويرى ويبين لنا ما يقوم بين هذه الوحدات من علاقات متبادلة ، وكيف أن كلا منها ينقسم إلى وحدات بنائية أصغر تنفصل إحداها عن الأخرى أو تتحد بغيرها تبعا لاختلاف المواقف الاجتماعية ، بحيث لا يمكن فهم البناء الاجتماعى كله إلا بالنظر إلى ذلك المبدأ الذى يسميه بمبدأ « الانشقاق

---

(1) *The Nuer, op. cit.*, p. 263.

والالتحام Fission and Fusion » وبحيث يصعب فهم أى وحدة اجتماعية متمايزة إلا فى ضوء علاقتها بالوحدات الأخرى المماثلة من ناحية ، وعلاقتها بالبناء كله من الناحية الأخرى .

ومؤدى هذا كله هو أن البناء الاجتماعى الكلى لأى مجتمع من المجتمعات عبارة عن نسق من الأبنية المنفصلة المتمايزة التى تقوم بينهـــا ، رغم تمايزها وانفصالها ، علاقات متبادلة مثل البناء القرابى والبناء السياسى والبناء الاقتصادى. ويضم كل من هذه الأبنية الجزئية عددا من النظم الاجتماعية التى تؤلف فيما بينها وحدة متماسكة متكاملة . ولن يتيسر فهم البناء الاجتماعى إلا بدراسة هذه الأبنية الجزئية التى تتداخل وتتفاعل بعضها مع بعض . إذ ليس ثمة شك فى وجود علاقات متبادلة بين النسق الإيكولوجى والنسق الاقتصادى مثلا، على اعتبار أن الحياة الاقتصادية كلها تتأثر وتتحدد بالشروط والظروف الإيكولوجية التى تحيط بالمجتمع . وهذا نفسه يصدق على العـلاقة بين كل أنساق البناء الاجتماعى . وسوف نعالج هذه النقطة بالذات بالتفصيل فى الفصل الثانى حين نتكلم عن الوظيفة الاجتماعية والعلاقات المتبادلة بين النظم داخل البناء الاجتماعى . ولذا نكتفى هنا بأن نذكر أنه على الرغم من أن كتاب «النوير» هو فى الأصل دراسة للنسق السياسى ، فقد كان من الصعب فهم هذا النسق بعيدا عن بقية الأنساق التى تؤلف البناء الاجتماعى. وقد اعتبر ايفانز بريتشارد العلاقات القائمة بين الجماعات الإقليمية ــ وليس بين الأفراد ــ علاقات سياسية ، كما اعتبر القرية ــ وليس الأسرة أو حتى العائلة الكبيرة أو القسم القروى ــ أصغر وحدة سياسية . فعلى الرغم من أن القرية شبكة من الروابط القرابية فانها لا تؤلف وحدة قرابية متماسكة ، بل هى جماعة يمكن تحديدها عن طريق الإقامة والسكنى والعواطف المشتركة نحو بقعة معينة من

الأرض، كما أن تجمع الوحدات السياسية واتحادها، أو انقسامها وانشقاقها، يتحكم فيها إلى حد كبير العوامل الإيكولوجية التي تتمثل في الظروف البيئية القاسية التي تدفع سكان القرية الواحدة، أي أعضاء الوحدة السياسية النواة، إلى التفرق في موسم معين من السنة لرعي ماشيتهم، واضطرارهم أثناء ذلك إلى الاندماج بدرجات متفاوتة مع جماعات أخرى من جيرانهم فيؤلفون بذلك وحدات اقتصادية وسياسية جديدة وهكذا. فكأن ايفانز بريتشارد في هذه الدراسة التي سوف نعود إليها أكثر من مرة في الفصول التالية وفي الجزء الثاني من الكتاب لا يكتفي في محاولته فهم البناء الاجتماعي عند النوير بالكلام عن العلاقات بين الجماعات الإقليمية على أنها تؤلف النسق السياسي، والكلام عن العلاقات بين البدنات على أنها تؤلف النسق القرابي وهكذا، بل وجد أنه لابد من التعرف على العلاقات بين هذه الأنساق المختلفة وما بينها من تساند وظيفي، على أساس أن ثمة نوعا من التوافق البنائي بين الأنساق الاجتماعية في المجتمع الواحد. وهو توافق بين تجريدات[1].

(١) *Ibid*.pp. 264-265 . ويلخص ايفانز بريتشارد نفسه المبدأ البنائي العام الذي يقوم عليه المجتمع النويري فيقول: «النوير شعب من رعاة الماشية شبه الرحل، يعيشون في السودان الجنوبي في أقاليم تغطية حشائش السافانا والمستنقعات. ويتألف النوير من عدد من القبائل التي لا يجمعها معا أي شكل من الرياسة أو أي نظام قانوني. ولذا فقد بدا لي أن الموضوع الذي ينبغي الاهتمام به أكثر من غيره هو البحث عن المبدأ الذي يقوم عليه تكاملهم القبلي أو السياسي. وقد كان من الواضح أن بساطة ثقافتهم المادية تضطرهم إلى الاعتماد على بيئتهم اعتمادا كبيرا، كما اتضح من فحص نظامهم الإيكولوجي أن حياة الرعي في مثل تلك الظروف القاسية قد استلزمت نوعا من النظام السياسي الواسع حتى يمكنهم الاحتفاظ بأسلوب حياتهم. ويقوم هذا النظام السياسي على نفس بناء القبيلة هناك. وقد بينت دراسة الجماعات المحلية المختلفة التي تنقسم إليها القبيلة النويرية أن كل وحدة منها ترتبط تمام الارتباط — من =

— ٣ —

ويتفق جمهرة العلماء مع ايفانز بريتشارد فى ضرورة الاهتمام اهتماما خاصا بالعلاقات الثابتة التى تقوم بين الجماعات الكبرى وإغفال العلاقات المؤقتة والسريعة والتى تقوم عرضا بين الناس . ففكرة البناء الاجتماعى تتطلب ، كما يقول ريموند فيرث Raymond Firth ، شروطا معينة بالذات . والكلمة ذاتها توحى الى الذهن معنى العلاقات المنظمة بين الأجزاء والكل ، وكذلك الترتيب الذى ترتبط بمقتضاه عناصر الحياة الاجتماعية أحدها بالأخرى ، على اعتبار أن البناء الاجتماعى نسق متكامل [1] . وتعتمد هذه العلاقات

= الناحية السياسية — بإحدى البدنات على الرغم من أن معظم سكان هذه الوحدة المكانية قد لا ينتمون إلى تلك البدنة ، كما أن كل البدنات هى فى الحقيقة فروع لعشيرة واحدة . وعلى ذلك فكل قسم من الأقسام الإقليمية التى تنقسم اليها القبيلة يتناسق تماما مع فرع يناظره من فروع هذه القبيلة المسيطرة ، بحيث يمكن تصور العلاقات القائمة بين مختلف أجزاء القبيلة — سواء فى انفصالها أو اتحادها معا — والتعبير عنها فى اطار من قيم القرابة والانحدار من أصل واحد » — انظر « الانثربولوجيا الاجتماعية » ، صفحتى ١٥٠ و ١٥١ .

(١) يعرض فيرث هذه النقطة فى كتابه الصغير *Human Types* بطريقة مبسطة فيقول : « الحياة فى مجتمع معناه تنظيم مصالح الأفراد وتوجيه سلوكهم تجاه بعضهم البعض ومحاولة تصنيفهم الى جماعات من أجل العمل المشترك ، وبذلك نستطيع أن نرى فى العلاقات التى تقوم بينهم نوعا من التخطيط أو النسق يمكن أن نسميه « البناء الاجتماعى » . أما الطريقة التى تعمل بها هذه العلاقات بالفعل بحيث تؤثر فى حياة الأفراد وطبيعة المجتمع ذاته فيمكن أن نسميها « الوظائف الاجتماعية » وقد يمكن مقارنة البناء الاجتماعى والوظيفة الاجتماعية بعلم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالنسبة للكائن الحى ، ولو أنه لا يمكن فصل الدراستين احداهما عن الأخرى . فالمماثلة هنا غير دقيقة لأن أفراد الناس الذين يكونون أى مجتمع بشرى هم أكثر حركة وأكثر تعقيدا من وحدات الخلايا =

الاجتماعية بعضها على بعض وتؤلف كلها سلسلة واحدة متصلة على الرغم من أنها قد تتفاوت فى درجات تعقدها . والمهم هنا هو أن هذه العلاقات تتمتع بدرجة معينة من الاطراد والاستمرار . ولكن المشكلة هى اختيار نوع العلاقات الاجتماعية ودرجة الاستمرار والاطراد التى يجب أن تتمتع بها هذه العلاقات الاجتماعية حتى يمكن اعتبارها جزءاً فى البناء الاجتماعى (١) .

والواقع أن معظم الخلاف بين علماء الأنثربولوجيا والاجتماع ينشأ حول هذه النقطة بالذات . وأفضل مثل لذلك هو ما سبق أن ذكرناه من أن رادكليف براون يعتبر العلاقات الثنائية التى تقوم بين أفراد الأسرة علاقات بنائية تؤلف جزءاً فى البناء الاجتماعى ، بينما ينكر ايفانز بريتشارد ذلك إنكارا شديدا . وعلى أى حال فقد أخذ كثير من العلماء على ايفانز بريتشارد نظرته الضيقة إلى البناء الاجتماعى حين قصر هذه الفكرة على العلاقات الدائمة القائمة بين الجماعات الكبرى أو الرئيسية فى المجتمع ، وذهبوا إلى أن العامل الرئيسى الذى يجب أن يؤخذ فى الاعتبار هو مدى أهمية هذه العلاقات الاجتماعية بالنسبة للمجتمع ككل ، وعمق التغيرات التى سوف تطرأ على صورة المجتمع لو اختفت هذه العلاقات الاجتماعية تماما .

= فى الكائن الحى — ومع هذا فقد يكون للمقارنة فوائدها » — انظر : Firth , R. *Human Types*, Mentor Books, 1958, ch. IV, p. 82, — وقد ترجم هذا الفصل إلى العربية ونشر بمجلة « مطالعات فى العلوم الاجتماعية » صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٦٥ — ٨٤) . قام بالترجمة السيد / محمد محمود الشربينى، وراجعها الدكتور أحمد أبوزيد (الإشارة هنا إلى الترجمة العربية صفحة ٦٥)

(١) *Id, Elements of Social Organisation*, Watts, London 1951, pp. 29-31.

ولعل أفضل من يمثل هذه النظرة هو الأستاذ ردفيلد Robert Redfield الذى يعرض هذا الرأى بطريقة شيقة فى كتابه «المجتمع المحلى الصغير»، حيث يستشهد فى المحل الأول بالدراسة الحقلية التى قام بها منذ سنوات فى قرية شان كوم Chan Kom، كما يشير من حين لآخر لعدد من المجتمعات المحلية الأخرى التى قام بدراستها غيره من العلماء والكتاب. ويذهب ردفيلد إلى أننا نستطيع أن نقوم بدراسة البناء الاجتماعى «فى ضوء أمرين: الأول هو أننا لن نهتم بالعلاقات التى ليس لها إلا أهمية مؤقتة فحسب. فالصداقة القصيرة بين شخصين لا تدخل فى دراسة البناء الاجتماعى، أما إذا وجدنا أن الصداقات على العموم تشيع فى القرية وتعكس بعض الخصائص التى تميز كل علاقة تقوم بين اثنين من الأصدقاء فلا بد لنا فى هذه الحالة من أن نعنى بتسجيل الخصائص النوعية لتلك العلاقات فى دراستنا للبناء الاجتماعى. وقد نستطيع أن نفيد من توقع الناس من مختلف الأعمار قيام الصداقات، إن كان يوجد مثل هذا التوقع، لنتعرف على عناصر البناء الاجتماعى الثابتة المستمرة. والأمر الثانى هو أن نطبق مبدأ الأهمية على تلك العلاقات فنتخيل ما قد عسى أن يحدث للقرية لو اختفت أو تغيرت هذه العلاقة الاجتماعية أو تلك. وبذلك فقد نستطيع أن نحكم مثلا فى ثقة واطمئنان بأنه لو أزيلت تماما العلاقات المعقدة التى تقوم بين الزوج وزوجته أو بين الوالدين والأولاد من تلك القرية، لظهر لدينا مجتمع مختلف كل الاختلاف. وهكذا نجد أن العلاقات التى تؤلف العائلة الصغيرة لها بغير شك أهمية بالغة تقتضى منا إدخالها فى دراسة البناء الاجتماعى. ولكننا سوف نتردد من الناحية الأخرى إزاء إدخال العلاقات التى تقوم بين الإخصائى فى تجبير العظام ومرضاه على الرغم من أن مجتمع شان كوم يعترف به، إذ يمكن استبعاد تلك العلاقة على أساس أن اختفاء ذلك العنصر وحده من العناصر

المحددة لمركز ذلك الشخص لن يؤدى إلى تغيير صورة المجتمع تغييرا جوهريا »[1].
ومن هنا كنا نجد ردفيلد يدرس « سكان شان كوم على أنهم أشخاص يؤدون وظائف محددة ويقومون بأدوار مرسومة » ثم يدرس لنا « العلاقات المنظمة التى تقوم بين الخصائص التقليدية الجوهرية الدائمة لتلك الوظائف والأدوار كما تظهر بين هؤلاء الأشخاص[2] » .

ولكن يبدو أن هذه المسألة ذاتها أوقعت ردفيلد وغيره فى غير قليل من الحيرة . فهناك جماعات من الناس وأنماط من العلاقات الاجتماعية لا تتمتع بوجود دائم مستمر ، بل هى تظهر فقط فى أوقات ومواسم معلومة كالجماعات التى تتألف من أجل القيام بطقوس وشعائر معينة فى فترة معينة بالذات من كل عام، فضلا عن الطقوس التى يمارسها الناس فى أوقات منتظمة كلما تراءى لهم ذلك أو كلما تطلبت الظروف ممارستها . والعادة أن الأشخاص الذين يؤلفون هذه الجماعات يتغيرون دائما بينما تظل الأدوار والوظائف التى يقومون بها ثابتة فى الأغلب . وقد تضاربت الآراء حول إذا ما كانت مثل هذه العلاقات والجماعات تعتبر علاقات وجماعات بنائية وتدخل فى تكوين البناء الاجتماعى . ثم هناك الجماعات التى تتألف للقيام بأعمال معينة قد تكون بسيطة ولكنها تؤلف جزءا من تنظيم واضح مرسوم وتهدف إلى تنفيذ مهمة طارئة ، أو للتغلب على أزمة عامة ولكنها عارضة . فهل تعتبر هذه الجماعات أيضا جزءا من البناء الاجتماعى نظرا لأهمية الدور الحيوى الذى تلعبه فى حياة

---

(١) انظر الفصل الثالث من كتاب

Redfield. R., *The Little Community*, Chicago. 1956

وقد ترجم هذا الفصل ونشر بعنوان « المجتمع الصغير كبناء اجتماعى » (مجلة مطالعات فى العلوم الاجتماعية — صيف / خريف ١٩٦٠ صفحات ٨٥ — ١٠٦) . قام بالترجمة الدكتور أحمد أبو زيد ، والإشارة هنا إلى الترجمة العربية ، صفحتى ٨٧ — ٨٨ .

(٢) المرجع السابق : صفحة ٨٨ .

المجتمع ؟ لقد حاول كثير من علماء الاجتماع مثل ميرتون Merton وعلماء الأنثربولوجيا مثل ردفيلد نفسه الإجابة على مثل هذه الأسئلة بالالتجاء إلى فكرة جديدة يحوطها كثير من الغموض، وهى التفرقة بين الجانب الكامن أو الخفى للبناء الاجتماعى كمقابل للجانب الثابت أو الظاهر، واعتبروا مثل هذه الجماعات أمثلة لذلك البناء الاجتماعى الكامن . ولكن معظم كلامهم فى هذه النقطة غامض وغير دقيق ، وسوف نعود إليها على أية حال بشىء من التفصيل فيما بعد، خاصة وأن معظم هؤلاء العلماء يرفضون أن يعتبروا بعض الجماعات التى تتألف تلقائيا وتظل فترات طويلة من الزمن جزءا من البناء الاجتماعى كما هو شأن جماعات الأطفال الذين اعتادوا اللعب معا ، وتجمعات الشباب لتمضية أوقات الفراغ[١] . فمع أن غياب هذه التجمعات لن يؤدى إلى تغيير جوهرى فى صورة المجتمع مما يسهل أمر إبعادها من دراسة البناء الاجتماعى ، فانها تعكس أنماطا معينة ودائمة من السلوك ومن العلاقات .

والملاحظ على العموم هو أن معظم العلماء الذين يكتبون عن « البناء الاجتماعى » يقصرون دراستهم على العلاقات الدائمة القائمة فعلا بين الجماعات التى ينقسم اليها المجتمع. بيد أن ثمة اتجاها آخر يرى أصحابه أن العلاقات الاجتماعية القائمة بالفعل بين الناس تمثل ناحية واحدة من البناء الاجتماعى، وأن مفهوم البناء يتضمن بالاضافة إلى ذلك العلاقات المتوقعة أو حتى العلاقات المثالية ، على أساس أن الذى يعطى المجتمع صورته فعلا ويجعل الأفراد يؤدون أدوارهم الاجتماعية ويقومون بنشاطهم الاجتماعى المرسوم هو ما يتوقعه المرء من غيره من الناس أو ما يعتقد أنه يجب أن يصدر عن الغير . فلكى تسير الحياة الاجتماعية فى طريقها ، ولكى يقوم البناء الاجتماعى

(١) المرجع السابق صفحتا ٩٤ — ٩٥ .

على أسس قوية لابد ان يكون لدى أعضاء المجتمع فكرة واضحة عما يجب عليهم أن يتوقعوه بعضهم من بعض حتى يمكنهم أن يرتبوا حياتهم على هذا الأساس[1] . وهذا معناه فى النهاية ضرورة إدخال نظام القيم باعتباره عاملا هاما فى توجيه أفعال الناس والتحكم فى علاقتهم بعضهم ببعض ، إذ لا بد لنا من أن « ننظر إلى البناء الاجتماعى ليس على أنه نسق من العلاقات أو أنواع الروابط الموجودة بين الناس وأفعالهم فحسب ، بل وأيضا على أنه نسق من المعايير . أى أنه يمكن اعتبار البناء الاجتماعى جزءا أو مظهرا هاما لما يمكن تسميته بنسق القيم ، ولكنه لا يؤلف ذلك النسق كله . ومن الضرورى أيضا أن ندرك أن توقعات الناس عن تحقيق هذه المعايير ترتبط بنسق المعايير الخلقية ذاته وإن كان يمكن تمييزها عنه . وما دمنا لا ننظر الآن إلى البناء الاجتماعى على أنه مجموعة من العقد (أى الناس) التى تضمها جميعا خيوط النسيج الاجتماعى (أى العلاقات الاجتماعية) وإنما ننظر إليه على أنه مجموع الحالات الذهنية الأساسية المترابطة التى تتعلق بسلوك الأفراد بعضهم إزاء بعض ، فقد يحسن بنا أن ندخل فيه الأمور المثالية والمرغوب فيها والمتوقعة ، بالإضافة إلى تلك التى تحققت بالفعل »[2] . فواضح إذن أن الحياة الاجتماعية لا تنتظم بدون توفر درجة معينة من الاتساق والاطراد والتوافق ، وأنه لابد من وجود أنماط معينة من القواعد وأنواع معينة من القيم تتحكم فى أنماط السلوك بحيث يمكن للفرد أن يتوقع من الآخرين سلوكا معينا بالذات فى موقف معين بالذات ، لأن هذا السلوك تمليه تلك القواعد

---

(١) Firth, *Social Organisation*, *op. cit.* p. 30

(٢) ردفيلد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٠.

والقيم كما يقاس الفعل إليها . ولولا هذه الأنماط لما أمكن الكلام عن البناء الاجتماعى . ولكن مع أهمية هذه القيم والمثل والتوقعات فلا يمكن الاكتفاء بها فى دراستنا للبناء الاجتماعى . بل إنه لا يمكن — على ما يقول فيرث — أن نعتبر هذه الأنماط المثالية أهم جزء فى الحياة الاجتماعية ، لأن ذلك سوف يعنى أن السلوك الواقعى الصادر من الأفراد ليس شيئا أكثر من انعكاس للمعايير والمقاييس المقررة اجتماعيا . وعلى أى حال فان مفهوم البناء الاجتماعى ليس سوى أداة تحليلية لفهم سلوك الناس فى الحياة الاجتماعية . فالمهم هنا ليس هو الأنماط المثالية ، بل هو فى المحل الأول أنماط السلوك والنشاط الواقعية التى لولا وجودها لما كان المجتمع على الصورة التى هو عليها [١] .

— ٤ —

أما الانتقادات التى وجهت إلى التفرقة التى يقيمها راد كليف براون بين البناء الواقعى والصورة البنائية أو البناء الصورى فقد تولاها عدد من علماء الأنثربولوجيا مثل الأستاذ فورتيس Meyer Fortes ، وبعض علماء الاجتماع وبخاصة العلماء الفرنسيين وأهمهم جميعا الأستاذ جيرفيتش George Gurvitch

ولقد سبق أن ذكرنا أن راد كليف براون يقيم هذه التفرقة على أساس استمرار البناء الاجتماعى فى الزمن وبخاصة فى المجتمعات التى تتمتع بدرجة عالية من الثبات والاستمرار ، وذهب فى ذلك إلى أن البناء الاجتماعى الواقعى ، أو البناء من حيث هو حقيقة مشخصة وموجودة بالفعل ، يتجدد باستمرار نتيجة للولادة والموت والهجرة ، أى نتيجة لإضافة أعضاء جدد إلى المجتمع أو انفصال بعض أعضائه عنه ، وكذلك نتيجة لتغير العلاقات القائمة بين الأعضاء . أما الصورة البنائية فهى أكثر ثباتا واستمرارا فى الزمن ، أى أنها

---

(١) Firth, *op. cit.* p. 3

لا تتغير إلا تدريجيا وببطء شديد جدا . والظاهر أن راد كليف براون فى محاولته إقامة هذه التفرقة التى يعتبرها معظم العلماء تفرقة مصطنعة خلط بين عدة مفهومات « للزمن » ، فلم يفرق — كما يقول فورتيس [١] — بين «الزمن» باعتباره مجرد « فترة » أو « مدة » duration لادخل لها فى بناء الأحداث الاجتماعية أو التنظيم الاجتماعى على الرغم من أن هذه الأحداث تقع فى « فترة » زمنية معينة ، و « الزمن » باعتباره استمرارا continuity له علاقة ببناء الأحداث بحيث لا يمكن فهم هذه الأحداث إلا بالإشارة إليه كما هو الحال بالنسبة إلى التنظيمات الاجتماعية التى تحتفظ بكيانها وبخصائصها العامة لعدة أجيال . ففى الحالة الأولى ، نجد أن ثمة أمورا كثيرة تحدث فى الحياة اليومية وتستغرق فترة من الزمن مثل المحادثات العادية التى تجرى بين الأصدقاء وكثير من المناشط اليومية، بل وبعض الطقوس التى تلازم الولادة مثلا أو الختان وما إليها . فعلى الرغم من أن بعض هذه الأحداث والوقائع يستغرق فترة طويلة من الزمن ، فإنها لا تتحدد فى الحقيقة ولا تكتسب معناها أو خصائصها الجوهرية بوقوعها فى زمن معين بالذات ، وإنما هى تمارس فى كل وقت وكلما دعت الظروف لذلك . وعلى العكس من ذلك المناشط التى ترتبط بالضرورة بفترة زمنية محددة بالذات [٢] ، وكذلك بعض التنظيمات الاجتماعية والجماعات المتماسكة المتكاملة كالعشيرة أو البدنة فى المجتمع الثابت

Fortes, M., "Time and Social Structure : An Ashanti Case Study", in Fortes (ed): *Social Structure : Studies Presented to Radcliffe - Brown*, O.U.P. 1949 , pp. 54 - 84. (١)

(٢) مثل خروج جماعات البدو للرعى فى الصحراء فى فصل معين بالذات من فصول السنة ثم العودة الى مواطنهم الأصلية فى وقت معين أيضا حيث يقومون بزراعة الأرض ، مما يتطلب منهم الإقامة والاستقرار لفترة محددة قبل أن يبدأوا الرحيل من جديد .

المتجانس التى يتحتم أن يكون لها استمرار فى الزمن هو الذى يعطيها خصائصها المميزة التى تحتفظ بها رغم ما قد يطرأ عليها من تغيرات جوهرية. ثم هناك أخيرا « الزمن» الذى يعبر عن العمليات النشوئية أو التكوينية genetic أو عمليات التقدم والنمو ، ويرتبط بذلك التغيرات التى تحدث فى المجتمع ضمن إطار محدد من الاستمرار. ويظهر ذلك بشكل واضح فيما يتعرض له المجتمع من حالات الزيادة أو النقصان، كما هو الشأن فى التغيرات السكانية التى يترتب عليها تغيرات جوهرية فى البناء الاجتماعى على ما يحدث فى الهجرات مثلا . فالزمن بهذا المعنى « زمن بنائى » له أثره القوى فى بناء المجتمع لأنه يمثل تغيراً هاما فيه[1]

---

(١) Fortes, *Ibid* .pp.54-5 . — ولعل خير من درس لنا الزمان البنائى هو ايفانز بريتشارد فى كتابه عن « النوير » . فى هذا الكتاب يبين لنا كيف أن النوير يتصورن التغيرات الطبيعية مواقيت تحدد مرور الزمن ، وكيف أن هذه المواقيت تعكس العلاقات البنائية القائمة بين الجماعات المختلفة التى تنقسم اليها القبيلة . «الأعمال اليومية التى يقوم بها الناس هى التى تحدد الوقت ، أما فترات الزمن الكبرى فتمتاز بخاصتها البنائية. وعلى ذلك نجد أن توقيت الأحداث كثيرا ما يتم بالإشارة الى طبقات العمر التى يترتب كل الذكور بمقتضاها فى جماعات متماسكة على أساس التقارب العمرى . وتتكون طبقة جديدة من هذه الطبقات كل حوالى عشر سنوات . وهذا معناه أن الفترات التى تفصل بين الأحداث لاتقاس باستخدام التصورات الزمنية بالمعنى المفهوم لنا ، وانما تقاس بالإشارة الى البعد البنائى أو الاختلافات الاجتماعية التى تقوم بين الجماعات المختلفة . كذلك يحسب النوير التاريخ بتتبع تسلسل الأنساب عندهم ، ويتناسب عمق التسلسل تناسبا طرديا مع حجم الجماعة القرابية بحيث يمكن القول ان الزمان هو انعكاس للوحدات التى تؤلف البناء الاجتماعى، وأن كل حدث من الاحداث الهامة له مكان معين فى ذلك البناء .» وعلى العموم ، فانه يمكن القول ان الزمان عند النوير ليس الا تصوراً للبناء الاجتماعى . كما أن حساب الوقت =

والبناء الاجتماعي عند فورتيس كل متميز متكامل ، ولكن يمكن تحليله في ضوء المفاهيم المناسبة وباستخدام الأدوات الملائمة إلى «أجزاء» يقوم بينها نوع من الترتيب المنظم في الزمان والمكان . وليس ثمة شك في أن ما يعتبر «كلا» في موقف معين يمكن أن يعتبر «جزءا» من «كل» في موقف آخر، كما يمكن تحليله إلى نوع من الترتيب الذي يتألف من أجزاء أقل تعقدا[1]. ولكن المهم في المسألة ليس هو تحديد «الأجزاء» والعلاقات القائمة بينها، بل الكشف عن المبادىء التي تحكم الترتيب البنائي، وتفسير القوى التي تعبر عن هذه المبادىء.

وترجع معارضة فورتيس للتفرقة بين نوعي البناء الاجتماعي إلى اعتقاده أن البناء شيء لا يمكن ملاحظته مباشرة في «الواقع الملموس» ، وأن الوسيلة الوحيدة لاكتشافه ومعرفته هي الاستقراء والمقارنة والتحليلات التي تقوم على الأحداث الاجتماعية البسيطة التي تتخذ فيها النظم institutions والتنظيمات organisations والعادات الاجتماعية أشكالا مختلفة. فحين يحاول الباحث الاجتماعي أو الأنثربولوجي وصف البناء، فان ما يفعله في واقع الأمر هو دراسة المبادىء العامة المجردة بعد استخلاصها من ذلك الخليط المعقد المكون من شتى أنواع السلوك والمشاعر والمعتقدات التي يتألف منها نسيج الحياة الاجتماعية الواقعية.

= يتم في الحقيقة عن طريق استحضار ماضي العلاقات الاجتماعية التي تقوم بالفصل بين جماعات الأشخاص . فالزمن يتعلق اذن بالترابط الموجود بين العلاقات أو الصلات الاجتماعية وليس بين الأحداث » . أنظر في ذلك كتاب ايفانز بريتشارد *The Nuer* , *op. cit*, Ch. III وكذلك كتابه: «الأنثربولوجيا الاجتماعية» . صفحات ٥٢ — ٥٤ من الترجمة العربية (١٩٦٠) .

(١) فقد يمكن ان تعتبر الأسرة على أنها كل متكامل ومتمايز حين تؤخذ في ذاتها، ولكنها تعتبر جزءا يدخل في تكوين كل آخر أكبر منها هو البدنة ، كما أن البدنة ذاتها يمكن اعتبارها جزءا من «كل» آخر أكبر منها هو العشيرة وهكذا .

ولكن المشكلة الحقيقية هنا هي أنه في دراسة البناء الاجتماعي تواجهنا دائما « أجزاء » وعلاقات شديدة التنوع والاختلاف . وبعض هذه « الأجزاء» والعلاقات توجد وتتكرر في كل المواقف التي يظهر فيها النظام أو التنظيم الذي ندرسه ، بينما لا يظهر البعض الآخر إلا بطريق المصادفة والعرض . ويعتبر فورتيس الفئة الأولى من هذه «الأجزاء» والعلاقات عناصر ثابتة دائمة وعلى ذلك فان وجودها يدل على « وجود حالة استمرار في البناء »، وذلك على عكس الفئة الثانية التي تتغير بتغـــير المواقف أو تختلف بمرور الزمن وبذلك فانها تعني فقط « وجود حالة نمو أو تغير في البناء » . مثال ذلك أن البدنة عند التالنزي Talensi الذين درسهم فورتيس نفسه تنقسم إلى أقسام segments محددة تحديدا دقيقا بحيث يمكن تتبع مبدأ الانقسام بكل دقة خلال فترة طويلة جدا من الزمن . فهذا إذن مبدأ ثابت لا يكاد يتغير في البناء القبلي هناك . ولكننا نجد في الوقت ذاته أن عدد هذه الأقسام يتغير من قبيلة لأخرى ، بل ومن وقت لآخر في القبيلة الواحدة تبعا لازدياد عدد أفرادها أو وقوع خلافات داخل القسم الواحد مما يضطر بعض أعضائه إلى الانفصال وتكوين قسم مستقل وهكذا . فهذا إذن عنصر متغير، ولكنه في الوقت نفسه عنصر هام في البناء لأنه يختلف اختلافا كبيرا عن الأحداث الجزئية المألوفة التي تحدث في الحياة اليومية والتي لا يعتبر « الزمن » عاملا جوهريا فيها ، وبذلك لا تدخل في البناء الاجتماعي على ما رأينا .

وعلى العموم، فان الملامح الثابتة المطردة تشير دائما إلى العناصر الجوهرية أو الأساسية في البناء ، بينما قد تشير الملامح المتغيرة أحيانا إلى ما هو عرضي واتفاقي فحسب . ففي نظام المهر السائد في كثير من المجتمعات الإفريقية نجد

أن انتقال الهدايا من أهل العريس إلى أهل العروس يعتبر مظهرا ثابتا، وبالتالى عنصرا أساسيا لقيام نظام الزواج وإثبات حق الأبوة. ولكن فى الوقت نفسه يختلف نوع الهدايا ومقدارها اختلافا كبيراً ليس فقط من مجتمع لآخر بل وفى المجتمع الواحد، ومن هنا كان كثير من العلماء الذين يعتبرون المهر وطريقة دفعه لأهل العروس أحد عناصر البناء الاجتماعى لا يعيرون أهمية كبيرة لنوع المهر أو مقداره على اعتبار أنها أمور عرضية. ولكن هذا لا يصدق فى كل الاحوال (١).

* * *

ويقف جيرفيتش Gurvitch من التفرقة بين نوعى البناء الاجتماعى موقفا يشبه إلى حد كبير موقف فورتيس. فهو يرفض الفكرة من أساسها، بل إنه يذهب إلى حد اتهام راد كليف براون بأنه يستخدم اصطلاح « البناء الواقعى أو المشخص » لكى يتفادى الالتجاء إلى فكرة « الظواهر الاجتماعية الكلية » التى قال بها كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين وبخاصة مارسيل موس Marcel Mauss، كما أنه يستخدم اصطلاح « الصورة البنائية » ليهرب من

---

(١) فعند النوير مثلا يتحتم أن يدفع المهر من الأبقار، ولكن كثيرا ما يدفع الرجل الفقير مهر عروسه من الماعز. وفى هذه الحالة يصر الناس مع ذلك على تسمية الماعز «أبقارا» حتى يظل التوافق مع المثال الاجتماعى قائما. والمهر المثالى عند النوير هو أربعون بقرة، ولذا نجد أنه فى الحالات التى يعجز فيها العريس وأهله عن دفع أكثر من عشرة بقرات مثلا تعتبر البقرة الواحدة مساوية لأربع بقرات حتى يتم ذلك التوافق مع المثال الاجتماعى أيضا. فاختلاف نوع المهر ومقداره إذن لم يؤثر على الناحية المثالية التى يتمسك بها المجتمع.

مواجهة المشكلة الرئيسية، وهى أن مفهوم « البنـاء » يتضمن فى الحقيقة كل ما يتعرض له « البناء » من تفكك وانحلال، وكذلك محاولة إعادة تركيب ذلك البناء من جديد، هى كلها عملية واحدة مستمرة ومتصلة وتؤلف مظهرا هاما من مظاهر المجتمع الحى (١) . والواقع أن جيرڤيتش يرى أن « فكرة البناء الاجتماعى » ذاتها ليست إلا ستارا يختفى وراءه كثير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا على السواء فى محاولتهم تحليل الحياة الاجتماعية ، لأن المشاهد أن معظم هذه الدراسات انتهت بأصحابها إلى تحويل « الحقيقة الاجتماعية » إلى كومة من العلاقات الاجتماعية أو « الاتصالات » ـ كما يسميها ليڤى ستروس Lévi-Strauss ـ والأدوار والقوانين والنماذج والقيم التى يصعب التعرف عليها والتأكد من صحتها مثلما يصعب التعرف على مبدأ تكاملها فى أى وحدة اجتماعية واقعية (٢) .

ولكن على الرغم من هذا كله، فان جيرڤيتش يعتقد أن فكرة البناء الاجتماعى تسد كثيرا من «الحاجات المشروعة» وتحل كثيرا من الصعوبات التى اعترضت تقدم علم الاجتماع ، مثل ذلك التقسيم الخاطىء الذى وقع فيه العلماء الفرنسيون بوجه خاص، ثم من بعدهم عدد كبير من العلماء الأمريكيين، وهو تقسيم علم الاجتماع إلى استاتيكا اجتماعية وديناميكا اجتماعية . إذ يعتقد جيرڤيتش أن هذا التقسيم ألحق كثيرا من الأضرار الفادحة بالعلم، لأنه يتجاهل أن البناء الاجتماعى عملية مستمرة تتمثل فى الحركة الدائمـة المتصلة لتفكك العلاقات الاجتماعية ثم إعادة تركيبها . كذلك يساعد استخدام مفهوم البنـاء

---

(١) Gurvitch, G., „Le Concept de Structure Sociale" ; *Cahiers Internationaux de Sociologie*, xlx. 1955;p.5.

(٢) *Ibid*, pp. 4 - 5

الاجتماعى على التخلص من النزعة الثقافية لدراسة المجتمع ، وهى النزعة التى سادت على الخصوص الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، وكانت تستهدف دراسة الثقافة فى ذاتها بمعزل عن العلاقات الاجتماعية القائمة فى المجتمع، أى بمعزل عن المجتمعات والشعوب التى تصوغها وتصنعها ثم تستخدمها (١). ومع أن مفهوم البناء الاجتماعى لا يغفل تماما استخدام الثقافة والعناصر الثقافية السائدة فى المجتمع ـ سواء أكانت هذه العناصر الثقافية أصيلة فى المجتمع أو مستعارة أو مجلوبة من مجتمع آخر

---

(١) المقصود بالثقافة هنا ـ حسب تعريف تايلور Tylor ـ هو «ذلك الكل المركب الذى يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التى يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو فى مجتمع» . والنزعة الثقافية فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا كانت تقصر اهتمامها على دراسة ملامح الثقافة فى المجتمع، أو الثقافة فى إطلاقها وعمومها ، وهذا معناه الاكتفاء فى النهاية بدراسة العادات والعرف والتقاليد وما الى ذلك ومثل هذه الدراسة تميل الى أن تتخذ طابع السرد والوصف البسيطين، وذلك بعكس الحال فى الدراسات التى تهتم بالبناء الاجتماعى فهى توجه معظم جهودها الى تحليل العلاقات القائمة بين الزمر الاجتماعية التى ينقسم اليها ذلك المجتمع على ما ذكرنا من قبل. وإذا كانت هذه الدراسات تعتمد ـ ولابد لها أن تعتمد ـ على العادات والتقاليد وطرائق السلوك وتصرفات الناس وأفعالهم فى حياتهم اليومية، فانها لا تقف عند حد تسجيل ووصف هذه الظاهرات الثقافية ، بل هى تتخذ منها العناصر البسيطة الأولية أو المادة الخام التى تبنى عليها تحليلاتها للعلاقات الاجتماعية المجردة . وهذا معناه أن دراسة البناء الاجتماعى تتطلب درجة معينة من التجريد لا نجدها فى الأبحاث التى تقتصر على دراسة الثقافة ومظاهرها . ومن ناحية أخرى نجد أن النزعة الثقافية فى دراسة المجتمع تعتمد اعتمادا كبيرا على التفسيرات السيكولوجية والتاريخية لرد مظاهر الثقافة الى أصولها الأولى ، وذلك بعكس الحال فى الأبحاث التى تهتم بدراسة البناء الاجتماعى، فهى لا تكاد تلجأ الى أى علم =

فانه ينظر إليها فى ضوء الحياة الاجتماعية الكلية ولا يهتم إلا بالدور الذى تلعبه فى حفظ وتدعيم التوازن الاجتماعى (١)

وعلى أية حال، فان جيرفيتش يعتقد أن مفهوم البناء الاجتماعى يلعب فى علم الاجتماع والأنثربولوجيا الاجتماعية نفس الدور الذى تلعبه فكرة الجشطلت Gestalt فى علم النفس ويمكن تلخيص هذه الفكرة فى أن « الكل » ليس مجرد مجموع العناصر التى يتألف منها ولكنه لا يوجد مع ذلك بدونها ، وأن إدراك « الكل » يسبق إدراك « الأجزاء » التى تدخل فى تكوينه . ومن هنا يذهب جيرفيتش إلى أن إدراك «الكل الاجتماعى» بكل تعقيداته أسبق على إدراك العناصر التى تكونه، مثل التجمعات المختلفة و الطبقات وطرائق تقسيم العمل والتشريعات الاجتماعية والمثل والقيم وما إليها . وعلى ذلك فلابد من التمييز بين البناء ومكوناته على الرغم من أن البناء لا يستغنى عن هذه المكونات ولا يقوم بدونها، كما أنه يجب التمييز بين البناء ومجموعة

= غير الاجتماع نفسه ، أو تعتمد على غير التصورات والمفاهيم الاجتماعية، وهى بذلك تفسر النظم والظواهر الاجتماعية فى ألفاظ وحدود اجتماعية بحت. — راجع فى ذلك كتابنا عن « تايلور » ، (مجموعة نوابغ الفكر الغربى — دار المعارف ١٩٥٨ . صفحات ٤٩—٥٣). انظر أيضا مقالنا عن « الطريقة الأنثربولوجية لدراسة المجتمع » مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد العاشر ١٩٥٦ . صفحات ٨٥ — ١٠٠) .

(١) Gurvitch; *op. cit.* pp. 6-9 . وهذا الموقف الذى يقفه جيرفيتش يتفق الى حد كبير مع التقليد الذى وضعه دوركايم فى كتابه « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » والذى تتمسك به المدرسة الفرنسية، أو على الاصح أتباع دوركايم فى فرنسا ، ولذا كنا نجد أن التقارب واضح بين هؤلاء العلماء الفرنسيين من جهة والعلماء الأنثربولوجيين الذين يهتمون بدراسة البناء الاجتماعى من الجهة الأخرى .

الظروف والملابسات الاجتماعية التى تحيط بالمجتمع على الرغم من أنها هى أيضا تدخل فى تكوين البناء . وهذا معناه بقول آخر أننا لا نستطيع أن نعزل البناء عزلا تاما عن مكوناته أو عن الظروف الاجتماعية ولا أن نوحد بينها تماما . فمع أن الظروف التى تلابس ظهور بعض أنواع النشاط الاجتماعى — مثل ظهور إحدى الحركات الثقافية أو بعض الأحداث السياسية أو الدينية — قد تتغير دون أن يؤدى ذلك إلى حدوث تغيرات جوهرية فى البناء الاجتماعى نفسه ، فثمة ظروف اجتماعية أخرى قد تؤدى إلى تفكك البناء أو حتى إلى « انفجار » بعض أجزائه ، كتلك الظروف الاجتماعية والسياسية التى كانت تسود فى فرنسا فى أواخر القرن الثامن عشر والتى أدت إلى قيام الثورة الفرنسية بكل ما ترتب عليها من تغيرات هائلة فى البناء الاجتماعى الكلى هناك[1] .

* * *

وتجد هذه الأفكار صدى عميقا فى إحدى مقالات الأستاذ ليفى ستروس Claude Lévi - Strauss التى يعالج فيها فكرة البناء الاجتماعى ويقف فيها موقف المعارضة الصريحة لرأى رادكليف براون فى التفرقة بين البناء الواقعى والصورة البنائية[2] . ويبنى ليفى ستروس نقده على أساس أن

---

(١) Ibid, pp. 11 - 13.

(٢) Lévi - Sirauss, C., " On Social Structure" in Kroeber (ed) : *Anthropology Today* , Chicago 1960, pp. 524. - 553 . وقد ترجم المؤلف هذه الدراسة إلى الفرنسية ونشرها فى كتابه *Anthropologie Structurale* , Plon,- Paris 1958 ,pp. 303 - 53 وقد نشرت ترجمة عربية لهذه الدراسة بعنوان « فى البناء =

مفهوم البناء الاجتماعي يختلف كل الاختلاف عن الواقع التجريبي وإن كانت له صلة قوية بالنماذج التي تقوم على هذا الواقع نفسه . والحقيقة أن ليفي ستروس يأخذ على راد كليف براون منهجه التجريبي الذي يمنعه من التمييز بين البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في الحياة اليومية بحيث يظهر البناء الاجتماعي في كتاباته وأعماله كما لو لم يكن « يختلف أبداً عن الإطار الكلي للعلاقات الاجتماعية » . وحتى في تفرقته بين البناء الواقعي والصورة البنائية فانه كان يقصر « هذه الفكرة الأخيرة على النظرة التاريخية إلى البناء الاجتماعي » . يضاف إلى ذلك أن « مزج البناء الاجتماعي بالعلاقات الاجتماعية أغراه بالنزول إلى أبسط أشكال تلك العلاقات، وهي العلاقات التي تقوم بين شخصين »[1]، وهي نفسها العلاقات التي يرفض ليفي ستروس مع كثيرين غيره من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا إدراجها في مفهوم البناء الاجتماعي .

وواضح أن ليفي ستروس وجيرفيتش يرددان فقط الاعتراضات والانتقادات التي أثارها فورتيس على نظرية راد كليف براون ، ولكنهما أعادا صياغة هذه الانتقادات في جمل وتراكيب غامضة إلى حد كبير جداً بحيث يحتار القارىء في كثير من المواضع في المعنى الذي يريده كل منهما . ويزيد من هذا الغموض أن كلا منهما يستخدم اصطلاحات جديدة لا يبين

= الاجتماعي » (مجلة : مطالعات في العلوم الاجتماعية ، صيف — خريف ١٩٦٠ ، صفحات ١٩ — ٦٤) . قام بالترجمة السيد أحمد سامي عبد المحسن وراجعها الدكتور أحمد أبو زيد .

(١) ليفي ستروس . المرجع السابق . صفحتا ٤٥ و ٤٦ من الترجمة العربية .

بالضبط ماذا يقصد بها . ولكن المهم هنا هو أن كل الكتاب الذين اعترضوا على التفرقة المصطنعة التى أقامها راد كليف براون بين نوعى «البناء» كانوا يأخذون فى اعتبارهم أن مفهوم الكلمة ذاتها يتضمن درجة عالية من التجريد لا تتوافر فى الأحداث الواقعية ولا حتى فى العلاقات الاجتماعية التى يلاحظها بطريق مباشر الباحث الاجتماعى أو الباحث الأنثربولوجى أثناء إقامته فى المجتمع . ومن الإنصاف أن نقول إنه إذا كان البناء الاجتماعى لا يظهر فى كتابات راد كليف براون كشىء متميز عن الإطار الكلى للعلاقات الاجتماعية — بحسب تعبير ليڤى ستروس — فليس ثمة شك فى أنه كان يؤكد دائما أن البناء ليس مجرد مجموع هذه العلاقات ، وإنما هو شىء أعلى منها رغم ارتكازه عليها ، كما أنه يحتاج لدرجة معينة من التجريد .

— ٤ —

ولقد أثير أثناء هذه المناقشات كثير من المسائل المتعلقة بالطريقة التى يمكن اتباعها فى دراسة وتحليل الأبنية الاجتماعية، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة استخدام الإحصائيات . فلقد درج علماء الأنثربولوجيا فى دراستهم للبناء الاجتماعى على تجنب الإحصائيات والأرقام والتعبير عن الحقائق الاجتماعية فى حدود وألفاظ كمية على ما يفعل علماء الاجتماع فى دراستهم للظاهرات الاجتماعية فى المجتمعات الحديثة المتحضرة . ولكن هذه النظرة التقليدية التى كانت سائدة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن أخذت تتغير تدريجيا وبخاصة فى السنوات العشرين الأخيرة، وذلك بعد أن أخذ كثير من العلماء يزاوجون بين الدراسات الكيفية الوصفية والدراسات الكمية، على أساس أن هناك معلومات وحقائق كثيرة لا يمكن فهمها فهما دقيقا إلا عن طريق الإحصاء والاستعانة بالمناهج الرياضية .

ويعتبر فورتيس أيضا من أوائل العلماء المحدثين الذين وجهوا الأنظار إلى هذه النقطة . وقد ركز عليها تركيزا شديدا وتبعه فى ذلك عدد من علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية فى بريطانيا وأمريكا . فى مقاله الذى سبقت الإشارة إليه، نجده يؤكد أن السلوك الإنسانى فى مظاهره الجماعية يمدنا بفئتين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لها دلالات كمية تشير إلى الحجم أو المقدار (مثل مقدار المهر الذى يدفع فعلا للعروس، واتساع نطاق القرابة، وعمق البدنة مقدراً بعدد الأجيال التى تفصل بين الاعضاء الأحياء ومؤسس البدنة الأصلى، ومدى اتباع ومراعاة إحدى القواعد القانونية أو التعاليم الخلقية ، وما إلى ذلك من العلاقات الاجتماعية التى قد تحتاج إلى القيام بالإحصائيات على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قد لا تكون ميسورة فى كل الأحيان)، وحقائق ذات دلالات كيفية تحتاج إلى مجرد الوصف والتفسير (مثل الالتزام بضرورة دفع المهر تبعا لخطوات ومراسيم وطقوس تقليدية محددة ، والاعتقاد فى السحر والشعوذة وما إلى ذلك) . ولكن الواقع أن هذا التمييز تمييز تعسفى إلى حد كبير، لأن كل الحقائق الاجتماعية وكذلك العلاقات التى تقوم بينها لها كلا المظهرين : الكيفى والكمى . وإذا كانت الدراسات الأنثربولوجية اهتمت اهتماما خاصا بالدراسات الوصفية الكيفية فذلك راجع إلى صعوبة الحصول على معلومات كمية مؤكدة وبخاصة فى المجتمعات البدائية المتخلفة التى كان الأنثربولوجيون يركزون عليها جهودهم حتى عهد قريب جدا . ولا يشك فورتيس فى أن تطور العلم سوف يؤدى بالتدريج إلى إخضاع المعلومات التى تعالج الآن فى حدود وألفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو العددية . بل يصل به الأمر إلى حد القول بأن الناحية الكيفية للظاهرات والوقائع الاجتماعية تؤلف الثقافة ، ويكاد يقصر استخدام لفظ

« البناء » على ملامح الوحدات الاجتماعية والنظم التى يمكن إخضاعها للتحليل الكمى[١] .

ولقد سار ليفى ستروس فى هذا الاتجاه الجديد وذهب إلى القول بأن إحدى الفوائد الرئيسية لاستعمال فكرة البناء الاجتماعى هى أنها تسمح باستخدام « القياس » فى مجال الأنثربولوجيا الاجتماعية بنفس الطريقة التى يستخدم بها فى الدراسات الاجتماعية الحديثة ، ويلاحظ فى هذا الصدد أن التحليل البنائى ساعد فى بعض الحالات بالفعل على إعطاء العناصر الغير المتغيرة قيما عددية . ولكن ذلك لا يعنى أن « ثمة علاقة ضرورية بين المقاييس والبناء » ، فكل ما يمكن أن يقال هو أن الدراسات البنائية فى العلوم الاجتماعية هى نتيجة غير مباشرة للتطورات الحديثة فى الرياضيات التى تضفى كثيرا من الدقة على الدراسات الكيفية[٢] . ولعل أفضل مثال لهذا الاتجاه هو المحاولة الشائقة التى قام بها ميردوك Murdock فى دراسته للبناء الاجتماعى والتى استخدم فيها الطريقة الإحصائية لفحص واختبار الارتباطات الموجودة بين مختلف السمات الاجتماعية . ويشير ليفى ستروس إلى هذه الدراسة قائلا إنه « بغض النظر عن المشكلات التى أثارها هذا الاتجاه ، فإن كتاب

---

(١) Fortes, *op. cit.* pp. 65 - 8.

(٢) لا يقصد فورتيس من ذلك أن يقسم حقائق الحياة الاجتماعية الى نوعين متمايزين تماما ، وانما هو يشير فقط الى الوقائع التى يلاحظها الباحث . فمفهوما الثقافة والبناء أداتان متكاملتان لتحليل نفس الحقائق والوقائع ، الا أن تحليل البناء فى هذه المرحلة من مراحل تطور العلم يتضمن بالضرورة وصف الثقافة ، وهو الأمر الذى يعتقد أنه سوف يختفى بتقدم الدراسة الكمية لهذه الحقائق .

ميردوك يستحق كل تقدير لأنه يقدم لنا مادة جديدة كما يثير مشاكل رائعة أكثرها جديد على الفكر الأنثربولوجي ، ولذا فنحن لانبخسه حقه إذا قلنا أن إسهامه الحقيقي يتمثل في تهذيب وتقويم منهج معين لاكتشاف المشاكل الجديدة أكثر مما يتمثل في إيجاد حل لتلك المشاكل [١] » . والواقع أن ميردوك يقبل نظرية فورتيس في أن للحقائق الاجتماعية عموما مظهرين متكاملين . المظهر الكيفي أو الثقافة ، والأحداث الاجتماعية والتنظيمات التي يمكن إخضاعها للتحليل الكمي الذي قد يتخذ طابعا إحصائيا على وجه الخصوص . ويذهب ميردوك في كتابه إلى أن مفهوم البناء الاجتماعي يقتضي القيام بأخذ العينات ، وأن الصيغ الثقافية في ميدان التنظيم الاجتماعي تكشف عن درجات معينة من الاطراد والمطابقة أو المشاكلة للقانون العلمي لا تقل كثيرا عما نجده في العلوم الطبيعية [٢] .

ولم يخل الأمر من ظهور بعض المعارضة لهذا الاتجاه من جانب بعض العلماء وبخاصة جيرفيتش الذي يرى أن ثمة خطورة كبيرة تكمن في هذا الاتجاه الجديد نحو إخضاع البناء الاجتماعي للمقاييس الرياضية . والواقع أن معظم النقد الذي يوجهه جيرفيتش إلى هذا الاتجاه ينصب على كتابات ليفي ستروس ، وبخاصة على مقاله في « البناء الاجتماعي » الذي أشرنا إليه. والخصومة الفكرية بين ليفي ستروس وجيرفيتش قديمة ومثيرة ، إذ يترصد كل منهما لكتابات الآخر ويتناولها بالنقد وبالتجريح والتفنيد . ويصف

---

(١) ليفي ستروس : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٦٥. والمقصود هنا كتاب ميردوك:
Murdock, *Social Structure*, MacMillan 1949

(٢) *Ibid*, p. 259

جيرفيتش موقف ليفى ستروس بأنه محاولة لقصر الأبنية الاجتماعية على نماذج معينة بالذات تتطلب دراستها الاستعانة بالرياضيات مثل نماذج القرابة، مما سيؤدى فى النهاية إلى إسقاط الخصائص الكيفية التى تتميز بها الأبنية الاجتماعية . وبذلك فلن يبقى فى آخر الأمر سوى المعادلات العامة التى تعبر عن النماذج الدالة على تلك الأبنية . والنتيجة الحتمية لهذا الاتجاه فى رأى جيرفيتش هى أن « البناء الاجتماعى سيكون فى النهاية جزءاً من البناء الرياضى » . وهو يستشهد على ذلك ببعض كتابات ليفى ستروس نفسه الذى يذكر بصراحة فى مقـــال له بعنوان « الرياضيات والإنسان "Les Mathématiques et L'homme" أنه « من المؤكد أن الشبان الذين سوف يتخصصون فى العلوم الاجتماعية لابد أن تكون لهم ثقافة أساسية قوية فى الرياضيات والا طردوا من المسرح العلمى [1] » . فكأن انتقادات جيرفيتش تصدر إذن عن خوفه من أن يؤدى هذا الاتجاه الى التقليل من أهمية الدراسات الكيفية فى مجال العلوم الاجتماعية ، خاصة وأن فورتيس يرى أن الدراسات الكمية أعلى فى المستوى من الدراسات الكيفية ، وأنه كلما تقدم علم الاجتماع والأنثربولوجيا وبلغا درجة أعلى من الكمال والتطور ازداد الاتجاه نحو الدراسات الكمية .

ومهما يكن من شيء، فالواقع أن الاتجاه إلى الاستعانة بالرياضيات فى مجال الدراسات الأنثربولوجية بدأ فى القرن التاسع عشر على أيدى تايلور [2]،

---

(١) Gurvitch, *op. cit.* : pp. 19 - 20

(٢) Tylor, E.B. :"On a Method of Investigating the Development of Institutions Applied to the Laws of Marriage", *J.R.A.I.* = 18 , 1889.

وإن لم يقيض لتايلور الاستمرار فيه ، كما اكتفى العلماء البريطـانيون الذين جاءوا من بعده بالدراسات الكيفية . وربما كان السبب فى ذلك كما قلنا هو صعوبة الحصول على معلومات وبيانات إحصائية أو عددية تتعلق بالمجتمعات «البدائية» التى كانت الأنثربولوجيا الاجتماعية تركز عليها اهتمامها حتى عهـد قريب . ثم تجددت الدعوة فى أواخر الأربعينيات من هذا القرن ، وظهرت بعض دراسات بالفعل عن هذه المسألة مثل المقال الرائع الذى كتبه أندريه كوبن A. J. Kobben (١) فى عام ١٩٥٢ ينـادى فيه بضرورة العودة إلى استخدام المنهج الإحصائى فى الأنثربولوجيا الاجتماعية بعد أن طال إهماله منذ أن نادى به تايلور .

= وفى هذا المقال يعرض تايلور « لظاهرة تجنب الزوج لحماته فى بعض المجتمعات . وقد أمكنه فى ضوء المعلومات الكثيرة التى جمعها من مختلف المجتمعـات ومقارنتها بعضها ببعض من أن يقرر وجود درجة عالية من التلازم بين هذه الظاهرة وعادة سكنى الزوج عند أهـل زوجته ، أو ما يعرف عند علماء الأنثروبولوجيا باسم Matrilocality ، بينما لاحظ على العكس من ذلك أنه حيث تنتقل الزوجة لتعيش مع أهل زوجها Patrilocality تسود ظاهرة تجنب الزوجة نفسها لحميها » . راجع فى ذلك كتابنا عن « تايلور » . صفحة ٤٨ .

(١) Kobben, A. J, "New Ways of Presenting an Old Idea: The Statistical Method in Social Anthropology", *J. R. A. I.*, LxxxII, 1952, pp. 129-46. — ولواقع أن عددا آخر من علماء الاجتماع الذين جاءوا بعد تايلور حاولوا أن ينهجوا النهج الإحصائى فى دراستهم للظاهرات الاجتماعية ، ولعل أهمهم جميعا العالم الهولندى شتاينمتز Steinmetz ، الذى بذل جهودا جبارة لتصنيف المجتمعات البشرية فى مقال مشهورله بعنوان "Classification des types sociaux et catalogue des peuples", *Annee Sociologique*, 1898-9 وكذلك العالم البريطانى هربرت سبنسر

وقد يحسن لتوضيح الفرق بين هذين الاتجاهين ، الكمى والكيفى ، فى دراسة البناء الاجتماعى أن نشير هنا إلى دراستين تتناولان موضوعا واحدا هو «الطلاق» من هاتين الزاويتين المختلفتين. وقد نشر المقالان فى مجلة واحدة هى مجلة معهد الأنثربولوجيا الملكى Journal of the Royal Anthropological Instiiute . أما المقال الأول فقد كتبه بارنز Barnes [1] وحاول أن يقيس فيه مدى انتشار الطلاق فى المجتمعات البسيطة أو البدائية ، ولذا فهو يعتمد على الرياضيات وعلى التفسير الكمى للبناء الاجتماعى . وأما الثانى فمقال كتبه بول هاول Paul Howell(٢) عن الطلاق بين قبائل النوير فى السودان الجنوبى واتجه فيه وجهة التحليل الكيفى للبناء الاجتماعى . وكلا المقالين يدرسان نظام الطلاق كجزء من نسق القرابة الذى يعتبر من أهم مكونات البناء الاجتماعى. وباعتباره أيضا عاملا يؤدى فى بعض المجتمعات البسيطة إلى هدم العلاقات البنائية بين الجماعات .

ويبرر بارنز اتجاهه الرياضى بأن دراسة أنساق القرابة فى هذه المجتمعات تطورت تطورا كبيرا فى السنوات الأخيرة، وخطت خطوات جبارة مما يحتم على علماء الاجتماع والأنثربولوجيا أن يعطوا الألفاظ والمصطلحات الوصفية التى يستخدمونها درجة أعلى من الدقة ، وأن ذلك لن يتيسر فى كثير من الأحيان إلا بالاستعانة بالرياضيات أو المقاييس الرياضية . وأفضل مثل يبين ذلك هو محاولة دراسة انتشار الطلاق فى هذه المجتمعات. فمعظم الدراسات التى أجريت فى هذا الموضوع لا تزودنا بأية معلومات عددية أو إحصائية .

---

(١) Barnes, J.A. , „Measures of Divorce Frequency in Simple Societies" *J. R.A. I*, Lxxlx, 1949, pp. 37-62.

(٢) Howell, P. " Some Observations on Divorce among the Nuer, " *J.R.A.I.*, Lxxxlll, 1953, pp. 136-46.

وقد يكون ذلك راجعا إلى صعوبة الحصول على مثل هـذه المعلومات فى بعض الشعوب والقبائل نظرا لانتشار سكانها وتبعثرهم فى مناطق واسعة، أو لصعوبة الاتصال بالأهالى فى الغـابات ، أو ما إلى ذلك . ولكن هذا القصور قد يكون راجعا أيضا إلى عدم اهتمام الباحث الأنثربولوجى نفسه بالحصول على هـذه المعلومات . ومن هنا كان معظم هؤلاء الكتاب يكتفون بدراسة هذا الموضوع فى ألفاظ وعبارات وصفية تنقصها الدقة ، كأن يصفوا الطلاق بأنه « نادر » أو « غير شائع » ، وهى ألفاظ لا تعطى فكرة دقيقة عن مدى الندرة أو الشيوع . ويحاول بارنز فى هذا المقال أن يدرس بعض الموضوعات التى قلما يهتم بها العلماء الذين يتبعون فى دراستهم الطريقة الأنثربولوجية على الرغم من شيوع هذه الموضوعات فى كتب الاجتماع، مثل «عينات الزواج» التى أجرى عليها البحث ، ومعدلات الطلاق ، والصلة بين حالات الطلاق والخبرة الزواجية المتراكمة من الزيجات السابقة، والعلاقة بين الطلاق والمدة التى استغرقها الزواج وغير ذلك . وقـد أفلح بارنز فى أن يترجم هذه المعلومات الكيفية إلى صيغ كمية يعبر عنها فى جداول دقيقة كما هو الحال فى الدراسات الاجتماعية التى تعالج هـذا الموضوع فى المجتمعات الحديثة . ويختلف هذا الاتجاه اختلافا بينا عن دراسة پول هاول التى ينهج فيها النهج الكيفى بحيث لا نكاد نجد تعبيرا كميا واحدا عن الحقائق والعلاقات التى يتناولها بالوصف والتحليل والتفسير . وإنما هو يستخدم عبارات وصفية أو كيفية فحسب، كأن يقول : «والمحاكم عند النوير تنفر بشكل ملحوظ من أن تسمح بانهاء العلاقات الزوجية، ولكن موت الأطفال باستمرار يعتبر فى العادة أساسا صالحا للطلاق»، أو «وفى كل الأحوال تقريبا يبدى الرجل حين يطلق زوجته استعداده للاحتفاظ بالأولاد »، دون أن يترجم هـذه الاحكام إلى أرقام وأعداد .

ولكن على الرغم من هذا كله، فان الدراسة التى وجهت الأنظار بقوة، فى ميدان الأنثربولوجيا الاجتماعية على الأقل، إلى ضرورة الاستعانة بالرياضيات والاعتماد على الإحصائيات فى دراسة البناء الاجتماعى هى مقال فورتيس. والمقال نفسه يرتكز على نظرية فورتيس فى أن مفهوم « البناء » ينطبق تماما على ملامح الأحداث الاجتماعية والتنظيمات التى يمكن إخضاعها للوصف والتحليل الكميين، وذلك على العكس من « الثقافة » التى تعتبر هى المظهر الكيفى للظاهرات والحقائق الاجتماعية. والواقع أن فورتيس لا يكتفى فى مقاله باثارة المسألة لتكون بمثابة دعوة إلى غيره من العلماء بأن يهتموا بالاحصائيات وبالمنهج الرياضى، بل ويستخدم هو نفسه هذه الطريقة فيدرس التنظيم العائلى فى مجتمعين إقليميين عند الأشانتى يعالج فيهما بعض المسائل الهامة مثل الجماعات السكنية، و « عمق الجيل »، والنسبة المئوية لمجموعات العمر بين رؤساء العائلات، والعلاقة بين الرياسة والنضج الاجتماعى، ودرجة القرابة بين أفراد البيت الواحد، وغير ذلك من الأمور التى يعبر عنها فى أرقام وأعداد وجداول تعزز أحكامه الكيفية.

ومهما يكن من أمر هذا الاتجاه، فمن الصعب أن نزعم أنه يكفى بذاته لفهم البناء الاجتماعى، ولكنه يساعد بلا شك على دراسته بطريقة أكثر دقة من الدراسة الوصفية البحتة. وفورتيس نفسه يقول فى خاتمة مقاله: « لقد حاولت أن أبين فى هذا المقال أن التحليل الإحصائى الأولى أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعى الذى يمر بعملية تفاضل اجتماعى. فمن الواضح أن استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والإقامة عند أهل الزوج » أو « عند أهل الزوجة » لن يفيد فى مثل هذا المقام شيئا، بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى أن تنظيم الحياة العائلية عند الأشانتى هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديداً لا يخلو

من الدقة. والتى تعمل فى وقت معين بالذات أو على مدى فترة محـــددة من الزمن [1] . وهـذا معناه أن استخدام العمليات الإحصائية الأولية يسـاعد فقط على إزالة مايحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض وإبهـام، وهو كسب كبير فى دراسات البناء الاجتماعى .

— ٥ —

وواضح من هذا كله إلى أى حد أفلحت فكرة « البناء الاجتماعى » فى إثارة الكثير من الجدل والمناقشات التى لم تسفر حتى الآن عن اتفاق تام بين وجهات النظر المختلفة حول إيجاد تعريف عام يقبله الجميع . ومع ذلك فقـد يمكن التقريب إلى حد كبير بين هذه الآراء المتضاربة التى كثيرا ما يرجع اختلافها إلى التعبير عن المعنى الواحد فى ألفاظ مختلفة، أو استخدام اصطلاح واحد لعدة معانى ومفهومات مختلفة ، أو استخدام أحد المصطلحات فى غير مايقصد إليه الكاتب كما هو الشأن فى اصطلاح « البنـاء الواقعى » أو « البنـاء المشخص » عند رادكليف براون ، وذلك علاوة على الميـل الغريب الذى نجده عند بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا – وبخاصة فى أمريكا – إلى استخدام المصطلحات الضخمة المعقدة للتعبير عن المعانى البسيطة المألوفة كما هو الحال مثلا فى كتابات تولكوت بارسونز Talcott Parsons وتلاميذه [2] .

ولقد سبق أن ذكرنا أن تطوير مفهوم البنـاء الاجتماعى وتوضيحه

---

(١) Fortes, *op. cit.*, P. 83.

(٢) أنظر فى ذلك مثلا :– Parson, T; *The Social System*, Tavistock Publications 1952.

يرجعان قبل كل شيء إلى العلماء الذين اهتموا فى أبحاثهم بدراسة « المجتمع الصغير » ، سواء أكان ذلك فى الشعوب المتخلفة أو النامية أو المتحضرة الحديثة ، وأمكن لهم أثناء دراساتهم الحقلية أن ينظروا إلى هذه المجتمعات ككل متماسك متكامل ، وأن يتابعوا عن قرب تشابك العلاقات الاجتماعية المختلفة وتفاعل النظم الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى. ولكن على الرغم من كل الأضواء التى أفلحوا فى إلقائها على المشكلة فقد كان كل منهم فى حقيقة الامر « سجين تجربته » الخاصة ، بمعنى أن التجربة الحقلية فى مجتمع معين بالذات ينتمى إلى نمط اجتماعى معين كان لها أكبر الأثر فى تكوين نظرية كل منهم عن البناء الاجتماعى ، أو تكوين نظرته إليه على الأصح . وهذا أمر طبيعى ومفهوم إلى حد كبير . فاذا كان ايفانز بريتشارد مثلا يخرج الأسرة من الجماعات البنائية ولا يعتبرها جزءا فى البنـــاء الاجتماعى، فذلك راجع بلا شك إلى نفس تجربته التى تنحصر فى المجتمعات النيلية مثـل النوير والأنواك [١] من ناحية ، ومجتمعات البدو فى الصحراء كما تتمثل بين قبائل البدو فى برقة [٢] من الناحية الأخرى. فنى كل هذه المجتمعات تلعب الأسرة دوراً ثانويا فقط فى التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بينما نجد أن أصغر وحدة بنائية تقوم على أساس القرابة هى ما يسميه إيفانز بريتشارد بالبدنة الصغرى minimal lineage ، وهى تتألف من الأقارب العاصبين الذين يردون

---

(١) Evans-Pritchard, E.E., *The Political System of the Anuak of the Anglo-Egyptian Sudan*, 1940, " Further Observations on the Political System of the Anuak ", *Sudan Notes and Records*, 1947.

(٢) Id, *The Sanusi of Cyrenaica*, *O. U. P. London* 1949 and 1954.

نسبهم إلى جد واحد مشترك يرجع إلى أربعة أجيال سابقة . فهذه الوحدة القرابية العاصبة agnatic (أى التى تقوم على أساس القرابة فى خط الذكور) ترتبط فى الوقت نفسه باقليم معين بالذات ، وتؤلف وحدة اقتصادية مستقلة ، كما تتمتع بكيان سياسى متمايز على ما سنرى بالتفصيل فى القسم الثانى من هذا الكتاب . وهذا المبدأ نفسه يصدق على راد كليف براون الذى حملته تجربته بين سكان جزر الأندمان وأهالى استراليا الأصليين على الاهتمام بالأسرة الصغيرة واعتبارها جزءا فى البناء الاجتماعى . فالأسرة فى كلا المجتمعين هى أساس التنظيم الاجتماعى . فالزواج عند الأندمان زواج أحادى يكتفى فيه الرجل بامرأة واحدة فى الوقت نفسه ، بعكس الحال فى كثير من الشعوب المتأخرة كالنوير مثلا ، كما أن الأسرة الصغيرة تؤلف نواة الحياة الاجتماعية عند أهالى استراليا على عكس الاعتقاد الذى ظل شائعا فى كتابات علماء الاجتماع الفرنسيين وبخاصة دوركايم الذى كان يعتبر الرهط هو نواة الحياة الاجتماعية عندهم .

* * *

ومهما يكن من شىء ، فان مفهوم البناء الاجتماعى يتضمن وجود مبدأين أساسيين ومتكاملين : الأول هو مبدأ الاستمرار فى الزمن . ويصدق ذلك على الجماعات وعلى العلاقات الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى . فالجماعات الكبيرة التى تحتفظ لعدة أجيال بكيانها وبهيكلها العام ونظام تقسيماتها الداخلية ونمط علاقاتها بعضها ببعض تعتبر وحدات بنائية فى نظر كل علماء الاجتماع والأنثربولوجيا بغير استثناء ، وذلك بعكس الزمر الاجتماعية المؤقته أو السريعة الزوال التى يتفق معظم العلماء على إخراجها من البناء

الاجتماعى . وبالمثل تعتبر العلاقات الدائمة التى تقوم بين هذه الجماعات علاقات بنائية وتعبر عن مواقف بنائية ، بعكس العلاقات التى تقوم بين الأفراد والتى يمكن وصفها بأنها علاقات اجتماعية فحسب . ومع أن رادكليف براون يعتبر العلاقات الثنائية جزءا فى البناء الاجتماعى ، فالذى لاشك فيه هو أنه لم يكن يقصد بذلك العلاقات العرضية ، وإنما كان يقصد على الخصوص العلاقات التى تقوم بين أفراد الأسرة ، كالعلاقة بين الزوجين والعلاقة بين الأب والابن ، وهى علاقات تمثل فى حقيقة الأمر أنماطا أساسية لا يمكن إغفالها فى دراسة البناء الاجتماعى . فالعلاقة الأولى تمثل نمط العلاقة بين الجنسين ، والعلاقة الثانية تمثل نمط العلاقة بين الجيلين المتتاليين ، وهكذا . ودراسة العلاقات الثنائية التى تندرج تحت اصطلاح « البناء الواقعى » عنده هى الأساس الذى تقوم عليه دراسة الأنماط السلوكية العامة المجردة التى يسميها « الصورة البنائية » . وعلى أساس هذا الفهم يمكننا أن نرى أن رادكليف براون يتفق فى الأساسيات مع غيره من العلماء فى نظرتهم إلى البناء الاجتماعى .

والمبدأ الثانى هو أن العلاقات الثابتة المستمرة التى تقوم بالضرورة بين الجماعات المتماسكة التى ينقسم إليها المجتمع تتخذ شكل أنساق ونظم تلعب دورا هاما فى الحياة الاجتماعية ، أو بقول آخر تؤدى وظيفة اجتماعية معينة كما هو شأن علاقات القرابة والعلاقات السياسية والعلاقات الاقتصادية . وهذا معناه أن الدراسات البنائية لا يمكن أن تقف عند حد الاهتمام بالظواهر الاجتماعية من حيث هى كذلك ، وإنما لابد لها من أن تدرس النظم والأنساق التى تتألف بدورها من ظواهر وعلاقات مشخصة ملموسة على ما سنرى فى الفصلين التاليين ، وكما سنبين بالتفصيل فى الجزء الثانى من هذا الكتاب .

الفصل الثانى

البناء والوظيفة

كان لظهور فكرة البناء الاجتماعى وتصور المجتمع وحدة متماسكة أثره فى توجيه البحوث الأنثربولوجية وبعض الدراسات الاجتماعيـة إلى محاولة الكشف عن تشابك النظم التى تسود فى المجتمعات المحلية ، على أساس أنه لن يمكن فهم أى نظام اجتماعى social institution فهماً صحيحاً إلا إذا درسناه فى علاقته بالنظم الأخرى السائدة فى ذلك المجتمع المحلى بالذات ثم فى علاقتـه بالكل الذى يدخل فى تكوينه . ولقـد ترتب على ذلك ظهور مفهوم « الوظيفة الاجتماعية social function » التى يقصد بها العلماء المحدثون الدور الذى يلعبه النظام فى البناء الاجتماعى الشامل. فظهور هذا المفهوم فى مجال الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية إذن، وبالتالى ظهور الاتجاه الوظيفى functionalism هما نتيجة لنظرة العلماء إلى المجتمع على أنه نسق واحد يتألف من عـدد من العناصر المتفاعلة المتساندة التى يؤثر بعضها فى بعض ويعدل أحدها الأخرى. كما أن الاتجاه الوظيفى يعنى بالضرورة الاهتمام بالتعرف على مـدى التشابك والتفاعل القائمين بين النظم التى تؤلف حياة المجتمع ككل، ونصيب كل نظام منها فى المحافظة على تماسك ذلك المجتمع واستمرار وحدته وكيانه .

ومع أن النزعة الوظيفية لم تظهر كاتجاه قوى واضح فى ميدان الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية إلا مع بداية هذا القرن ، وبخاصة بعد أن أبدى علماء الأنثربولوجيا اهتماما متزايدا بدراسة المجتمعات المحلية الصغيرة دراسة مركزة intensive تحيط بكافة مظاهر الحيـاة ومختلف المناشط الاجتماعية

فيها ، فالفكرة ذاتها قديمة ، إذ تمتد بجذورها إلى التفكير الاجتماعى القديم ، كما توجد بوادرها فى كتابات عدد كبير من علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن لا نعتبرهم علماء وظيفيين بالمقاييس الحديثة . فمفهوم الوظيفة الاجتماعية يظهر فى التأملات الفلسفية عن الحياة الاجتماعية التى ظهرت فى القرن الثامن عشر[١]. كذلك كان كثير من علماء القرن التاسع عشر يذهبون إلى أنه لن يمكنهم فهم أى فكرة أو أى تصور فهما صحيحا إلا بربطه بما يوجد فى المجتمع كله . وذلك على الرغم من أن هؤلاء العلماء كانوا يهتمون فى المحل الأول بالبحث عن نشأة النظم الاجتماعية وأصولها الأولى بقصد تتبع المراحل التى مرت بها هذه النظم أثناء تطورها ، ورغم أنه كانت تسيطر على تفكيرهم فكرة التقدم والاطراد[٢]. ولذا يمكن أن يقال على العموم

---

(١) مثال ذلك أن مونتانى Montaigne كان يفرق بين مفهومى « البنـــاء » و « الوظيفة » وان كان يستخدم لذلك كلمة « رابطة liason » وذلك فى صدد كلامه عن القانون والعرف . وكان يقارن الاصطلاحين « بالبناء الذى يتكون من عدة أجزاء مختلفة قد اتصلت بعضها ببعض وارتبطت فى تماسك وقوة بشكل لا يمكن معه احداث أى تغير فى احداها بدون أن يتأثر البنـاء كله من جراء ذلك » . وقد سبقت الإشارة الى ما قاله مونتسكيو عن بناء المجتمع والعلاقات التى تقوم بين أجزائه . انظر فى ذلك ايفانز بريتشارد : « الانتربولوجيا الاجتماعية » الطبعة الثانية صفحة ٨٢ .

(٢) نذكر على سبيل المثال سير هنرى مين Sir Henry Maine وبخاصة فى كتابه عن « القانون القديم Ancient Law » (١٨٦١) الذى يتناول بوجه خاص النظم القديمة فى روما والشعوب الإندو أوروبية . وتسيطر على الكتاب نزعة « وظيفية واضحة ، فقد حاول أن يربط فيه بين مختلف النظم ويبين مثلا علاقة القانون بالأخلاق والدين ، وكذلك الآثار الاجتماعية المترتبة على التشريعات القانونية» . كذلك تظهر النزعة ذاتها فى كتاب باخوفن =

إن استخدام فكرة الوظيفة الاجتماعية فى الدراسات الاجتماعية لم تبدأ بالمعنى الدقيق إلا منذ أوائل هذا القرن ، بحيث سيطر الاتجاه الوظيفى فى آخر الأمر على كل ميادين العلم « مما أدى إلى ظهـــور البيولوجيا الوظيفية والقانون الوظيفى والاقتصاد الوظيفى وكذلك الأنثربولوجيا الوظيفية[1] ».

= Bachofen عن « حق الأم Das Mutterrecht » (١٨٦١) الذى يحاول أن يبين فيه نشأة العائلة وتطورها من الانتساب أصلا الى الأم الى الانتساب الى الأب وجماعته ، وربط أثناء تحليلة ما يعرف الآن باسم « نظام القرابة » بالنظم والتقاليد السياسية والأساطير . والشىء نفسه نجده عند فوستيل دوكولانج Fustel de Coulanges فى كتابه « المدينة العتيقة La Cité Antique » (١٨٦٤) حيث يربط بين « وظائف العائلة من الناحية القرابية والدينية والسياسية فى العصور الكلاسيكية . ثم هناك أخيرا ماكليناك McLennan الذى حاول فى كتابه « الزواج البـدائى Primitive Marriage » (١٨٦٥) أن يدرس نظام الزواج الخارجى أو الاغـترابى (الإكسوجامى) ليس فى ضوء العوامـل البيولوجية والسيكولوجية بل فى ضوء ظاهرات اجتماعية أخرى مثل وأد البنات وعـداوة الدم والعقـائد الطوطمية وما الى ذلك . ويقـول ايفانز بريتشارد فى كتابه الذى ترجمناه وأشرنا اليه من قبل : ان ماكليناك « كان يشاركم اذن فى قوة وثبات فكرة التساند الوظيفى بين النظم الاجتماعية واعتماد هذه النظم بعضها على بعض . فهـو يخبرنا مثـلا أن التفسير العام الـكامل لأصل الزواج الاغترابى يقتضى منا أن نبين أنه حيث يسود الزواج الاغترابى توجد الطوطمية ، وحيث توجد الطوطمية تنتشر عداوة الدم ، وحيث تنتشر عداوة الدم ينشأ الالتزام الدينى بأخذ الثأر ، وحيث ينشأ التزام دينى بأخذ الثأر تمارس عادة وأد البنات ، وحيث يمارس وأد البنات تشيع القرابة عن طريق النساء . والإخفاق فى تحقيق أى نقطة من هذه النقاط يهدم البرهان كله » . (ايفانز بريتشارد : الانثربولوجيا الاجتماعية » الترجمة العربية صفحة ٦٤ . أنظر أيضا تعليقنا على هذا النص فى ذيل الصفحة ذاتها) .

(١) المرجع السابق : صفحـه ٨٣ . انظـر أيضا : Lowie, R.; *History of Ethnological Theory*; Harrap, 1937, pp. 41 - 2; 142 - 44 and 188 - 91,

ولقد استخدمت كلمة وظيفة بمعانى كثيرة مختلفة مما أضفى عليها فى النهاية كثيراً من الغموض . ففى الرياضيات مثلا تشير الكلمة إلى علاقة أحد المتغيرات بمتغير آخر أو بعدد من المتغيرات الأخرى ، وهو استعمال يختلف كل الاختلاف عما نجده فى الفسيولوجيا حيث يقصد بالوظيفة العلاقة المستمرة بين بناء الكائن العضوى وعملية الحياة . فالعمليات التى تحدث داخل الجسم أثناء حياته تتوقف على البناء العضوى من حيث هو بناء حى يتوقف وجوده واستمراره على العمليات التى تؤلف الحياة كلها . فوظيفة القلب مثلا هى دفع الدم إلى كل أجزاء الجسم ، فاذا توقف القلب عن أداء وظيفته توقفت عملية الحياة كما توقف البناء الحى عن الوجود . فكأن « العملية » تتوقف إذن على البناء مثلما يتوقف استمرار البناء على « العملية » [1] .

---

(١) Emmet , Dorothy ; *Function, Purpose and Powers,* Mac Millan, London 1958, p. 42 ; Radcliffe - Brown, *Structure and Function* p. 21. ويذكر لنا ميرتون Merton أن كلمة وظيفة استخدمت بخمسة معانى مختلفة على الأقل ، مما أدى الى اساءة استعمالها فى علم الاجتماع . فهناك أولا « الوظيفة كما تستخدم فى الحياة اليومية للاشارة الى النشاط الاجتماعى ، كأن يقال ان فلانا لم يمارس وظيفته الاجتماعية المعتادة لسبب من الأسباب . وهناك ثانيا « الوظيفة » بمعنى المهنة أو العمل من حيث انها تهيىء للقائم بها فرصة دائمة للدخل أو الكسب وذلك تبعا للتعريف الذى وضعه العالم الاجتماعى الألمانى ماكس فبر Max Weber فى كتابه *Theory of Social and Economic Organization* . وتستخدم « الوظيفة » ثالثا فى العلوم السياسية ويقصد بها المناشط المرتبطة بمركز اجتماعى معين ، وبخاصة فيما يتعلق بالأشخاص الذين يشغلون مركزا أساسيا أو وظيفة سياسية معينة . وهناك رابعا « الوظيفة » كما تستخدم فى الرياضيات لكى تشير الى أحد المتغيرات فى علاقته بمتغير آخر أو أكثر . وكثيرا ما يعبر عن الوظيفة بهذا المعنى ببعض عبارات تستخدم الآن فى الدراسات الاجتماعية رغم عدم دقتها مثل « التساند =

وليس من شك فى أن استخـدام مفهوم « الوظيفة » فى دراسة المجتمع يقوم فى أساسه على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية ، وهى مماثلة قديمة شاعت شيوعا كبيراً فى القرن التاسع عشر بوجه خاص . وأصحاب هذا الاتجاه يستخدمون الكلمة للاشارة إلى العلاقات المتبادلة بين البناء الاجتماعى وعملية الحياة الاجتماعية ، كما يقول رادكليف براون ، الذى يعلن بصراحة بأن استخدام الكلمة بهذه الطريقة وبهذا المعنى هو أفضل استخدام لها فى مجال

= الوظيفى » أو « العلاقات الوظيفية » أو « المتغايرات المتساندة » . ويظهر هذا الاستخدام بمعناه الرياضى فى كتابات مانهايم Manheim حين يقول مثلا « إن كل حقيقة اجتماعية هى وظيفة الزمان والمكان اللذين وحدت فيهما » ، ليعنى بذلك أن الاثنين مرتبطان ، أو حين يقول علماء الديموجرافيا (علم السكان) ان « نسب المواليد هى وظيفة المركز الاقتصادى » أى أنها تدل على المركز الاقتصادى . وكثيرا ما تترجم كلمة function كما وضعها يولر Euler بكلمة دالة وليس بكلمة وظيفة . والاستخدام الخامس والأخير الذى يذكره ميرتون — وهو الذى يحتل مكانا مركزيا فى التحليل الوظيفى فى علم الاجتماع والأنثربولوجيا — يرتبط من ناحية بالمعنى الرياضى الأصلى للكلمة ، ولكنه كثيرا ما يكون مستعارا بشكل صريح من العلوم البيولوجية حيث يشير الى « العمليات العضوية أو الحيوية من حيث اسهامها فى استمرار الكائن العضوى الحى وحفظ كيانه » . والواقع أن هـذا الاستخدام يتفق تماما — ولكن مع بعض التعديل الطفيف — مع المعنى الذى يستخدم فيه مفهوم الوظيفة فى كتابات الأنثربولوجيين الوظيفيين من أمثال مالينوفسكى أو تورنفالد Thurnwald . راجع فى هذا كله : Merton, P.K. ; *Social Theory and Social Structure* ; The Free Press , Illinois , 1957 , PP - 20 - 22. (ويمكن للقارىء أيضا أن يرجع الى كتاب « علم الاجتماع » للدكتور محمد عاطف غيث — دار المعارف بالاسكندرية ١٩٦٣ ، صفحات ٩٥ وما بعدها حيث يجد تلخيصا لبعض المعانى التى ذكرها ميرتون وأوردناها هنا ، كما يجد عرضا لآراء بعض الكتاب الآخرين ممن لا نرى ضرورة للاشارة اليهم فى هذا الكتاب) .

علم الاجتماع المقارن(١) ومع أن المماثلة بين المجتمع والكائن العضوى أصبحت تعتبر فى نظر كثير من علماء الأنثربولوجيا المحدثين، وبخاصة المشتغلين منهم بتاريخ العلم، من مخلفات الماضى وبذلك لم يعد ينظر إليها بكثير من الاحترام أو التقدير (وربما كان ذلك راجعا إلى الموقف الذى كان يتخذه بعض العلماء الأوائل من أمثال هربرت سبنسر الذى كان يهتم على ما يبدو بتوكيد هذه المماثلة وإظهارها بشتى الطرق أكثر من اهتمامه باتخاذها أساسا يستمد منه بعض الفروض التى تحتاج إلى البرهنة)، ومع أن معظم الكتاب المحدثين أيضا يحاولون جهدهم اجتناب هـــذه المماثلة ويتحرجون أشد التحرج من الالتجاء إليها أو إبرازها بصراحة، فالواقع أن كثيرا جدا من الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية لا يزال يعتمد عليها لدرجة أنه يمكن القول إنه حيثما ظهرت كلمة «البناء» أو «الوظيفة» كان ذلك دليلا كافيا على وجود فكرة المماثلة فى ذهن الكاتب(٢). وتقوم المماثلة فى أساسها على تصور الكائن العضوى - وكذلك المجتمع - كلا يتألف من وحدات تتجمع وترتبط بعضها ببعض فى شكل بناء متماسك وتقوم كل وحدة منها بمناشط لها وظائف محددة. فأما الوحدات فى الكائن العضوى البيولوجى فهى الخلايا التى ترتبط بعضها ببعض مؤلفة «بناء» متكاملا (الجسم)، ويصدر عنها مظاهر سلوكية مختلفة يمكن ملاحظتها (المناشط) ويسهم كل منها بنصيب معين فى حفظ كيان هذا البناء «الوظيفة». وأما الكائن العضوى الاجتماعى فيتألف بالمثل من وحدات

---

(١) Radcliffe - Brown, *op. cit.* p., 12 & p.178.

(٢) Rex, J. : *Key Problems of the Sociological Theory* Routledge & Kegan Paul, London 1961, P. 62 .

هم الأفراد الذين يدخلون فى علاقات متبادلة فيؤلفون البناء الاجتماعى ، ويتصرفون فى حياتهم اليومية بطريقة معينة (المناشط الاجتماعية) التى يسهم كل منها أيضا بنصيب معين فى حفظ البناء الاجتماعى (الوظيفة الاجتماعية) أو فى حفظ العلاقة بين تأثير النشاط وحاجات البناء الاجتماعى[1] .

(١)

ومع أن مفهوم الوظيفة ظهر منذ وقت طويل فى الكتابات الإجتماعية فان معالجة إميل دوركايم Emile Durkheim للفكرة فى كتابه عن « قواعد المنهج فى علم الاجتماع » (١٨٩٥)[2] تعتبر أول محاولة منهجية لدراسة الوظيفة بطريقة علمية دقيقة . ولقد اعتنق دوركايم فى أوائل حياته العملية النظرية « العضوية » عن المجتمع نتيجة لاتصاله بكتابات هربرت سبنسر واسبيناس Espinas اللذين كانا ينظران إلى المجتمع كنوع من « الكل العضوى الحى » . ويذهب رادكليف براون إلى أن دوركايم هو أول من قام بصياغة منهجية لهذه المماثلة بين المجتمع والحياة العضوية ، وأنه أقام نظريته على أساس « الوظيفية » . فكما أن حياة الكائن العضوى تعتبر هى التعبير الوظيفى للبناء العضوى ، كذلك الحياة الاجتماعية هى التعبير الوظيفى للبناء الاجتماعى . والواقع أن نفس المصطلحات التى يستخدمها دوركايم فى تحليله للحياة الاجتماعية

---

(١) *Ibid.*, P. 63.

(٢) Durkheim, E.: *Les Regles de la Methode Sociologique*, P.U.F. (1947) ولىكتاب ترجمة عربية قام بها الأستاذ الدكتور محمود قاسم وراجعها الأستاذ الدكتور السيد محمد بدوى (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠) . والإشارة هنا فى معظم الأحوال الى الأصل الفرنسى (الطبعة العاشرة ١٩٤٧) .

تكشف بوضوح عن وجهة نظره . فهو يستخدم فى كتاباته كثيرا من مصطلحات الفسيولوجيا والبيولوجيا مثل «الجسم الاجتماعى» و«المخ الاجتماعى» و« البروتوبلازم الاجتماعى» بل وأيضا «الجهاز المخى الشوكى للكائن العضوى الاجتماعى » فى كلامه عن البناء والوظيفة . ولقد كان دوركايم يرى منذ البداية أن المجتمع من حيث هو كائن عضوى حى له «حقيقة» متمايزة بذاتها وأنه شىء أكثر من مجرد مجموع أعضائه ، وأن الظواهر الاجتماعية بذلك ظواهر فريدة تختلف كل الاختلاف عن الظواهر البيولوجية أو السيكولوجية رغم ما بينها كلها من صلة . ومن هنا كان دوركايم يرفض بشدة إمكان تفسير هذه الظواهر الاجتماعية فى ضوء علم النفس أو غيره من العلوم ويصر على ضرورة تفسيرها على المستوى الاجتماعى الخالص ، وأن ذلك لن يتيسر إلا بتبيين العلاقات بين هذه الظواهر الاجتماعية . وهذا فى الحقيقة هو ما يؤلف جوهر الوظيفة الاجتماعية[1] .

ولقد عرف دوركايم وظيفة النظام الاجتماعى بأنه التناظر بين هذا النظام وحاجات الكائن العضوى الاجتماعى . ولكنه يلاحظ فى الوقت نفسه أن عدداً كبيرا من علماء الاجتماع كانوا يخلطون بين وظيفة الظواهر الاجتماعية

---

(١) وقد ترتب على ذلك أن اكتسب دوركايم بحق لقب « أبى النزعة الوظيفيه فى العلوم الاجتماعية » ، وهو لقب يحب بعض الكتاب الأمريكيين أن يمنحوه للأنثربولوجى الأمريكى فرانز بواس Franz Boas على أساس أنه كان أسبق على دوركايم فى استخدام المنهج الوظيفى . ولكن الواقع أن بواس لم يعالج مشكلة الوظيفة معالجة نظرية بنفس العمق والفهم اللذين نجدهما عند دوركايم ، وإن كان اتبع النهج الوظيفى فى دراسته الحقلية . أنظر فى ذلك:

Kardiner, A. & Preble, E., *They Studied Man*, Mentor Books, 1963, p. 102 ; Lowie, *op. cit.*, pp. 142 - 44.

والغاية التى تهدف إليها ، ويتكلمون كما لو كانت هذه الظواهر لم توجد إلا لتحقيق تلك الغاية ، وأنه ليس ثمة سبب لقيامها إلا شعور الناس بالخدمات التى وجدت من أجلها . فتفسير الظاهرة الاجتماعية إذن معناه فى نظر هؤلاء العلماء تحديد هذه الخدمات وإبراز النواحى التى تشبعها فى الحياة الاجتماعية . وقد وقف أوجست كونت Auguste Comte وهربرت سپنسر هذا الموقف، فكان كونت يرد قدرة الجنس البشرى على التقدم باطراد إلى نزعة الإنسان الأساسية إلى تحسين مركزه من كل النواحى ، بينما كان سپنسر يردها إلى الحاجة لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة . وعلى هـــذا الأساس أرجع نشأة المجتمع إلى الفوائد والمزايا التى يجنيها الناس من التعـــاون ، كما فسر ظهور نظام الحكومة بالفائدة التى تعود على المجتمع من الإشراف على التعاون العسكرى ، كما برر التغيرات التى مرت بها العائلة بالحاجـــة المتزايدة إلى التقريب بين رغبات واهتمامات ومصالح الآباء والأبناء والمجتمع والتوفيق بينها بقدر الإمكان (١)

بيد أن دور كايم يلاحظ أن هـذه النظرة تخلط بين شيئين مختلفين هما نشأة الظاهرة وفائدتها . فمعرفة فائدة utilité ظاهرة من الظواهر لا تؤدى بالضرورة إلى تفسير نشأتها أو وجودها على ما هى عليه . وذلك لأن المجالات التى تستخدم فيها الظاهرة قد تبين لنا خصائصها ومميزاتها الذاتية ولكنها لا تعتبر مع ذلك سببا فى وجودها ، كما أن حاجتنا إلى أشياء معينة

---

(١) انظر فى ذلك Spencer, H., *Principles of Sociology*, II, 549-82., Barnes, H. E. (ed.), *An Introduction tc the History of Sociology*, PP. 122-23.

بالذات لا يمكن أن تكون سببا فى نشأتها من العدم ، بل إن هناك أسبابا وعللا من نوع آخر هى التى تؤدى إلى هذه النشأة وذلك الوجود . أضف إلى ذلك أن بعض الظواهر الاجتماعية قد توجد بالفعل دون أن تحقق غاية معينة ، إما لأنها لم تكن موجهة على الإطلاق لتحقيق أية غاية حيوية ، وإما لأنها فقدت فائدتها ولكنها إستمرت فى الوجود رغم ذلك بحكم العادة واتخذت شكل البقايا أو المخلفات والرواسب الاجتماعية . وعلاوة على ذلك، فكثيراً ما تغير الظاهرة الاجتماعية أو النظام الاجتماعى وظيفته دون أن يترتب على ذلك أى تغيير فى طبيعته. فالمعتقدات المسيحية مثلا لم تتغير منذ ظهور الدين المسيحى ، ومع ذلك فان الدور الذى تلعبه فى المجتمع الأوربى الحديث ليس هو بالضبط الدور الذى كانت تلعبه فى مجتمعات العصور الوسطى . ولقد كان حلف اليمين فى الماضى وسيلة من الوسائل القانونية التى تلجأ إليها المحاكم لاختبار صدق الشاهد، ولكنه أصبح الآن مجرد مسألة شكلية بالنسبة للشهادة ذاتها . وكل هذا معناه أن العضو — سواء فى المجتمع أو فى الكائن البيولوجى — يوجد أصلا مستقلا عن وظيفته ، وأنه قد يظل محتفظا بشكله فى الوقت الذى يحقق غايات مختلفة ، أى أن الأسباب التى تؤدى إلى وجوده أمر مستقل كل الاستقلال عن الغايات التى يهدف إليها[١] . وبذلك يمكن القول

---

(١) *Ibid* ; pp. 89-91; *Id*, "La Prohibition de L'incete et ses Origines", *L'Annee Sociologique* , 1, 1896-7 , P. 55

وتعتبر مشكلة الرواسب أو المخلفات والبقايا من أهم الموضوعات التى عالجها علماء الاجتماع والأنثربولوجيا فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن ، ولعل أهمهم جميعا العالم البريطانى تايلور الذى خصص لهذا الموضوع جانبا كبيرا من كتابه الضخم عن الثقافة البدائية *Primitive Culture*. وقد ضرب تايلور لذلك أمثلة كثيرة ، ويقصد تايلور بالبقايا والرواسب تلك =

إنه مهما تكن الغاية من الظواهر أو التنظيمات الاجتماعية فان ظهورها يرجع إلى علل فاعلة ، وإن كان هذا لا ينفى أن للميول والحاجات والرغبات دخلا كبيرا فى التطور الاجتماعى . فالواقع أن هذه الحاجات والرغبات قد تلعب دورا هاما فى دفع هذا التطور أو تعويقه ، ولكنها لا تستطيع أن تخلق شيئا من العدم على ما ذكرنا . ويتمثل هذا بشكل واضح فى ظاهرة تقسيم العمل التى خصص لها دوركايم أحد كتبه المهمة[1] . فمن المسلم به أن تقسيم العمل يزداد بتقدم المجتمع وتعقده كى يتمكن المـرء من أن يحتفظ بكيانه ووجوده وسط الظروف الجديدة . وكان هناك من العلماء قبل دوركايم من ينسب هذه الظاهرة إلى « غريزة حب البقاء » ، ولكن دوركايم بين لنا بوضوح أن الغريزة وحدها لا تكفى لتفسير التخصص المهنى حتى فى أبسط أشكاله ، وأنه لا يمكن أن يكون لها أثر فعال فى ذلك إلا إذا توفرت فعلا الشروط اللازمة لتقسيم العمل والتخصص ، تلك الشروط التى تتمثل بنوع خاص فى ازدياد التفاضل الاجتماعى بين الناس . بل إن دوركايم يذهب إلى حد القول بضرورة وجود تقسيم فعلى للعمل فى المجتمع حتى يستطيع الناس أن يدركوا فائدته ويشعروا بالحاجة إليه . فالتفاضل

= العمليات الذهنية والأفكار والعادات وأنماط السلوك والمعتقدات القديمة التى كانت سائدة فى المجتمع فى وقت من الأوقات والتى لا يزال المجتمع يحافظ عليها ويتمسك بها بعد أن انتقل من حالته القديمة الى حالة جديدة فيها ظروف أخرى مغايرة كل التغاير للظروف الأولى التى أدت فى الأصل الى ظهور تلك الأفكار والعادات والمعتقدات » . أنظر كتابنا « تلور » صفحة ٦٧ .

(١) Durkheim : *De la Division du Travail Social , Etude Sur L'organisation des Societes Superieures* , 1893.

الاجتماعى إذن هو العامل الأساسى - إن لم يكن العامل الوحيد- الذى يؤدى إلى تقسيم العمل والتخصص الذى يتطلب بالضرورة اختلاف الأفراد فى الميول والاستعدادات. فازدياد المنافسة من أجل الحياة نتيجة لتركز المجتمعات هو الذى يجعل الأمور صعبة أمام الأفراد الذين لم يتخصصوا فى مهنة معينة بالذات . ومن هذه الناحية فقط يمكن القول إن غريزة حب البقاء لها أثر فى توجيه الناس نحو التخصص ونحو تقسيم العمل (١) .

ولا يعتقد دوركايم أن هناك غايات يمكن أن تفرض نفسها بالضرورة على الناس جميعا حتى فى الأحوال التى تتشابه فيها الظروف والملابسات . ففى الوسط الاجتماعى الواحد يكيف كل فرد نفسه - أو يعدل من ذلك الوسط - بحسب أهوائه ومزاجه ورغباته الخاصة ، ويتبع فى ذلك طريقا خاصا به بحيث يتواءم فى النهاية مع ذلك الوسط الذى يعيش فيه . ولكن لو ذهبنا إلى القول بالمثل بأن التطور التاريخى لم يوجد إلا لكى يحقق بعض الغايات التى يشعر بها الناس شعورا غامضا أو واضحا، لوجب إذن أن تتخذ الظواهر الاجتماعية أشكالا وصورا متعددة ومختلفة إلى أبعد حدود الاختلاف، بحيث يصبح من المستحيل عقد المقارنات. ولكن الواقع يدلنا على أن العكس هو الصحيح . فهناك نوع من الاطراد والرتابة فى حدوث الظواهر حين تتشابه الظروف . ويظهر هذا التشابه حتى فى التفاصيل الدقيقة الصغيرة. ففى بعض نظم الزواج التى تمارس فيها بعض الطقوس أو المراسيم الرمزية مثل عادة « خطف العروس » فان هذه الطقوس ذاتها تظهر بكل دقائقها فى

---

(١) Id , *Regles* , *op. cit*, pp. 92-3 (أنظر الترجمة العربية صفحات ١٠٤ — ١٠٦).

كل الحالات التي يرتبط فيها وجود طراز معين من العائلة بتنظيم سياسى معين بالذات . والشيء نفسه يصدق حتى فى بعض الظواهر الغريبة مثل الكوفاد couvade (١) أو الزواج الليفيراتى le lévirat (٢) التى توجد بين عدد من الشعوب المتباينه ، فهى تتلازم فى الوجود مع حالة اجتماعية معينة بالذات. وثمة أمثلة كثيرة تؤيد مايقوله دوركايم ، وكلها تدل على أنه لا يمكن تفسير انتشار هذه الصورة الجمعية بالعلل الغائية . « وعلى ذلك فاذا أردنا تفسير ظاهرة اجتماعية ما فلابد من أن نبحث عن علتها الفاعلة التى أوجدتها وعن الوظيفة التى تؤديها (٣) » .

ومن هنا كان دوركايم يفضل استخدام كلمة « وظيفة fonction » أو « هدف but »، لأن الظواهر الاجتماعية لاتوجد فى الأصل لتحقيق أية نتائج مفيدة . ومن هنا أيضا كان دوركايم يرى أن غاية البحث الاجتماعى هى أن نتبين إذا كان ثمة علاقة بين الظاهرة والحاجات العامة للكائن الاجتماعى على ماذكرنا من قبل، وأن نعرف أيضا طبيعة هذا التناظر دون أن نهتم بما إذا كانت هذه العلاقة قد وجدت عمداً أو عن غير قصد، لأن كل مايتعلق بمسألة

---

(١) الكوفاد نظام شائع عند كثير من الشعوب البدائية يقضى على الأب أن يقوم، فى حالة ولادة طفل جديد له ، بتمثيل دور الولادة بدلا من الأم، كما يخضع بعد الولادة لكل الطقوس والممارسات التى تخضع لها الأم الوالدة عادة ، مثل فترة النفاس وما اليها . وقد درس باخوفن هذا النظام فى كتابه عن « حق الأم *Das Mutterrecht* » وبين مدى انتشاره فى المجتمعات الأبوية . راجع كتابنا عن « تايلور »، صفحة ٧٨ .

(٢) المقصود بالزواج الليفيراتى زواج الرجل من أرملة أخيه .

(٣) Durkheim , *Regles* ; *op. cit.*, p. 95

« القصد » أو « الغاية » أمور ذاتية بحت ويغلب عليها الجانب الشخصى ، ولذا كان من الصعب معالجتها بطريقة علمية سليمة (١) . ومع ذلك فكثيراً ما يخلط دور كايم فى كتاباته بين «الوظيفة» و «الفائدة». فهو يقول مثلا: «إن وظيفة اى ظاهرة اجتماعية لا يمكن إلا أن تكون اجتماعية ، بمعنى أنها تنحصر فى تحقيق بعض النتائج المفيدة اجتماعيا . . . ولذا كان يتعين علينا أن نبحث دائما عن وظيفة الظاهرة الاجتماعية فى الصلة التى تربطها باحدى الغايات الاجتماعية (٢) » .

ويحسن أن نعرض هنا بالتحليل لأحد كتب دور كايم الرئيسية التى

---

(١) وبناء على ذلك يرى دور كايم ضرورة الفصل بين فئتين من المشكلات : الأولى تتصل بالأسباب والثانية تتصل بالوظائف، وأنه ينبغى البدء بدراسة مشكلة الاسباب لأنها أشد ارتباطا بالظواهر نفسها من ناحية ، ولأنه من الطبيعى أن يحاول المرء معرفة سبب وجود الظاهرة قبل أن يشرع فى تتبع النتائج التى تترتب على وجودها من الناحية الاخرى. يضاف الى ذلك أن حل مشكلة الأسباب يساعد الباحث في كثير من الاحيان على حل مشكلة الوظيفة وتفهمها وعلى أية حال فالعلاقة بين السبب والوظيفة (أو النتيجة كما يسميها دوركايم أحيانا) علاقة وثيقة ومتبادلة ، على أساس أنه ليس من الممكن أن توجد نتيجة بدون سببها كما أن السبب نفسه يحتاج الى نتيجته . فالنتيجة تستمد قوتها اذن من السبب ولكنها ترد اليه هذه القوة حين يحتاج الأمر لذلك ، كما أن اختفاء النتيجة يؤثر بالضرورة فى السبب نفسه . ويظهر هذا بشكل واضح فى رد الفعل الاجتماعى الذى ينشأ فى حالة وقوع جريمة من الجرائم والذى يتخذ شكل العقاب . فرد الفعل يرجع الى شدة الانفعالات والعواطف الاجتماعية التى تتأذى لوقوع الجريمة . ومن هنا كان للعقاب وظيفته الهامة وهى العمل على المحافظة على مستوى حدة هذه العواطف التى تثور بشدة لئن لم توقع العقوبة على المعتدى. أنظر كتاب دوركايم *Regles., op. cit.*, pp. 95 *sqq*

(٢) ***Ibid.*, P. 92; Kardiner and Preble, *op. cit.*, pp. 102-3**

عالج فيها مشكلة معينة بالذات حتى نتعرف على الطريقة التى يطبق بها آراءه، وأفكاره النظرية عن الوظيفة الاجتماعية ، ونتبين إلى أى حد تنعكس هذه النظريات فى دراساته بصورة عملية . والكتاب الذى نختاره لذلك هو دراسته عن الانتحار(١). والواقع أن اهتمام دوركايم بدراسة مشكلة الانتحار ترجع إلى عهد انشغاله بتحضير رسالته للدكتوراه (التى ظهرت فيما بعد فى شكل كتابه المشهور عن «تقسيم العمل الاجتماعى») حيث يلاحظ أن معدل الانتحار ازداد فى أوروبا فى القرن التاسع عشر . ومنذ ذلك الحين وهو يفكر جديا فى دراسة هذه الظاهرة دراسة مركزة تعتمد على الملاحظه المباشرة وعلى الاحصائيات، حتى أتيح له تنفيذ ذلك فى كتاب «الانتحار». ومن هنا كان الكتاب يحتل مركزا فريدا فى مؤلفات دوركايم . فمع أن آخر كتبه وأكثرها نضجا وعمقا هو كتاب «الصور الأولية للحياة الدينية (٢)» ، إلا أن هذا الكتاب يعتمد كلية على الكتب والدراسات الكثيرة التى تناولت هذا الموضوع وأتيح لدوركايم الاطلاع عليها، ولم يقم فى أساسه على الدراسة الحقلية المباشرة كما هو شأن « الانتحار » . وعلى الرغم من انقضاء ما يقرب من سبعين سنة على ظهور الكتاب لأول مرة ، وعلى الرغم من أن وسائل البحث العلمى لم تكن تطورت بعد فى ذلك الحين ، فلا يزال للكتاب أهمية بالغة فى ميدان علم الاجتماع وعلى الخصوص فى مجال دراسة ظاهرة الانتحار، كما لا يزال يوجه الدراسات الحديثة التى تتناول هذا الموضوع . وليس من شك فى أن الكتاب يبين إلى حد كبير المبادىء الأساسية للتفسير الاجتماعى التى كان دوركايم قد وضعها من قبل فى كتابه عن « قواعد المنهج فى علم

---

(١) Durkheim, *Le Suicide*, *Etude de Sociologie*, 1897.

(٢) *Id* : *Les Formes Elementaires de la Vie Religieues*: *Le Systeme Totemique en Australie*, (P.U.F , 3e édition) .

الاجتماع » (الفصل الخامس) ، كما أنه يعكس بصورة واضحة نظرة دوركايم إلى المجتمع ككل متماسك وأنه شيء أكبر من مجموع أجزائه المكونة . ولقد حاول دوركايم فى الفصول الأولى من كتابه أن يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب والعلماء من أن الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد، وأنه يمكن لذلك تفسيرها فى ضوء علم النفس وبالإشارة إلى الحالات النفسية التى يمر بها الفرد ، أو فى ضوء ما يسميه «بالعوامل فوق الاجتماعية » مثل الخصائص السلالية أو الوراثية، أو ردها إلى العوامل والظواهر الكونية كالحرارة والمناخ على العموم، أو إرجاعها إلى عامل المحاكاة والتقليد الذى كان ينادى به العالم الفرنسى جابرييل تارد Gabriel Tarde وأتباعه . فالانتحار فى رأى دوركايم ظاهرة فريدة متميزة بذاتها sui generis ، شأنها فى ذلك شأن غيرها من الظواهر الاجتماعية ويجب لذلك أن تعالج على هذا الأساس . والواقع أن من العسير تفسير هذه الظاهرة بالإشارة إلى الصور والأشكال الفردية التى تتخذها. ولما كانت معدلات الانتحار فى أى مجتمع تعتبر هى أيضا عند دوركايم ظاهرة متميزة بذاتها ، كان من الطبيعى أن يفسرها عن طريق ربطها بالعوامل والظروف الاجتماعية الأخرى التى تلازمها فى الوقوع . ومن هنا كنا نجد دوركايم يعالج كثيرا من الظواهر والنظم الاجتماعية مثل الدين والزواج والعائلة والطلاق والظروف الاقتصادية والمهن المختلفة والتعليم والقانون وغيرها لكى يبين علاقتها بالانتحار فى المجتمع . فكأنه إذن يدرس هذه الظاهرة بالإشارة إلى البناء الاجتماعى الكلى ووظائفه المتشعبة ، على ما يقول جورج سمپسون (١) .

---

(١) **Simpson** , G. , "Introduction" to Durkheim's *Suicide*, (**English Translation**) , Routledge and Kegan Paul , 1952, P. 13.

ولقد تمكن دوركايم من تحليله لهذه النظم ، وبخاصة العلاقات الدينية والزواج والعائلة والنظم السياسية ، من أن يميز بين ثلاثة أنواع من العوامل التى تؤدى إلى الانتحار، وبالتالى بين ثلاثة أنواع أو أنماط من الانتحار وهى: الأنانى والإيثارى والانتحار الناشىء عن الانحراف عن المعايير الثابته أو الخروج عليها . وخصص لتحليل هذه الأنماط الثلاثة القسم الثانى من كتابه . وكان الأساس الذى أقام عليه هذا التمييز بين الأنماط الثلاثة هو مدى ما تتمتع به الزمرة الاجتماعية من تماسك وتضامن وتكامل. فكلما زاد التضامن الاجتماعى فى أى زمرة اجتماعية انخفض معدل الانتحار - كما هو الشأن فى المجتمعات البدائية - والعكس بالعكس . وعلى ذلك فان النمط الأنانى من الانتحار ينشأ نتيجة لانعدام تكامل الفرد فى المجتمع الذى ينتمى إليه . ويتمثل ذلك بشكل واضح فى الحالات التى يكون التوكيد فيها على قيمة الفرد كفرد ، بحيث يصل الأمر ببعض الأفراد إلى أن يجدوا أنفسهم عاجزين عن الاستجابة أو الخضوع لأية سلطة غير السلطة الصادرة منهم هم أنفسهم ، مما يؤدى بهم فى النهاية إلى انعزالهم عن المجتمع وفقدهم لتأييد الجماعة التى يعيشون فيها ، وبالتالى استحالة الحياة فى هذه الجماعة ، وهذا يدفعهم إلى الانتحار . ويعطينا دوركايم إحصائيات كثيرة يستمدها من التكامل فى الحياة السياسية والدينية والعائلية يدعم بها تحليله . فيبين لنا مثلا أن معدل الانتحار له علاقة قوية بمركز العائلة : فمعدل الانتحار بين المتزوجين أقل منه بين العزاب ، وبين المتزوجين ذوى الأطفال أقل منه بين من لم ينجبوا ، بينما يصل المعدل إلى أقل نسبة بين الأشخاص المتزوجين الذى يعولون عائلات كبيرة . وفيما يتعلق بالدين يبين لنا أن الانتحار بين « المفكرين الأحرار » يصل إلى أعلى نسبة ، ويلى ذلك الانتحار بين البروتستانت ثم بين الكاثوليك ، وأن أقل

نسبة هى تلك التى بين اليهود ، وذلك على أساس أنه كلما زادت قوة السلطة فى الجماعات الدينية انخفض معدل الانتحار . كذلك يلاحظ دوركايم أنه فيما يتعلق بالجماعات السياسية ـ سواء أكان المقصود بالجماعة السياسية المجتمع المحلى أو المجتمع القومى ككل ـ تنخفض نسبة الانتحار أثناء مرور هذه الجماعة باحدى الأزمات، لأن المجتمع يشعر حينئذ بقدر أكبر من التكامل ومن التضامن ، كما أن الفرد يشارك فى الحياة الاجتماعية مشاركة فعالة أثناء ذلك مما يقلل أو يضعف من أنانيته ويزيد بالتالى رغبته فى الحياة . ومن الطريف أن نلاحظ أن دوركايم فى معرض كلامه عن أثر التضامن العائلى فى الانتحار يؤكد أنه ليس ثمة علاقة بين الانتحار وشخصية الزوجين، أو بقول آخر فانه لايعتبر خصائص الزوجين مسألة لها أهميتها فى الانتحار. وإنما المهم فى ذلك هو نفس بناء العائلة والأدوار الذى يلعبها أعضاء العائلة فى البناء . ولكن حيث يزيد إشراف المجتمع ـ كما يتمثل فى قوة التقاليد والعرف ـ على حياة الفرد يصبح الانتحار من النمط الإيثارى أو النمط الغيرى ، بمعنى أنه يحدث نتيجة لرغبة الفرد فى أن يضحى بحياته خضوعا لبعض الأوامر والتقاليد المسيطرة فى المجتمع، سواء أكانت هذه الأوامر مستمدة من التعاليم الدينية أو من المذاهب السياسية. ويرتبط هذا النمط فى العادة بفكرة التضامن الآلى solidarité méchanique التى يقوم على أساسها المجتمعات الصغيرة التى لم تبلغ درجة عالية من التعقد ومن التفاضل ، والتى لا يتمتع فيها الفـــرد بشخصية مستقلة أو بكيان متمايز منفصل عن الجماعة التى ينتمى إليها والتى يستمد منها كل مقوماته . فى هذه المجتمعات (وأفضل مثل لها هو المجتمع القبلى الذى

يقوم على فكرة العصبية) تكون حيـاة الفرد ـ من حيث هـو فرد ـ قليلة الأهمية بالنسبة لنفسه وبالنسبه لغيره من الناس على السواء ، ولذا فكثيرا ما يقدم الفرد على الأعمال الانتحارية حين يخضع لضغط الجماعة عليه. وكل هذا معناه أن الانتحار فى النمط الأنانى يظهر نتيجة لقلة اندماج الفـــرد وتكامله مع المجتمع ، بينما يظهر النمط الإيثارى أو الغيرى نتيجة لاندماج الفرد فى الجماعة وتكامله معها أكثر من اللازم. أما النمط الثالث من أنماط الانتحار عند دوركايم فانه يظهر نتيجة لإخفاق الفرد فى أن يتوافق مع المجتمع، أو على الأصح حين يختل التوافق التقليدى بين الفرد والمجتمع نتيجة لظهور ظروف جديدة طارئة، بحيث يصعب على المجتمع تهيئة الفرد لملاقاتها والتجاوب معها. ويتمثل ذلك فى الحالات التى يحقق فيها الفرد نجاحا كبيرا مفاجئا لم يكن يتوقعه، أو حين تنزل به نازلة شديدة تعصف به. فكثيرا ما ينتحر الشخص مثلا حين تهبط عليه ثروة كبيرة فيعجز عن أن يلائم نفسه مع الظروف الجديدة . ويدخل فى ذلك أيضا انتحار المطلقين من الرجال بعد طلاقهم ، نظراً لأن الرجل فى رأى دوركايم هو الذى يفيد من الزواج باعتباره عاملا من عوامل التوافق مع المجتمع أكثر مما تفيد المرأة . ففى مثل هذه الأحوال يجد الفرد نفسه وقد انهدمت من حوله المعايير التى كانت تنظم سلوكه وعلاقاته بالناس والمجتمع ، وبذلك يضعف « الضمـير الجمعى conscience collective » ويتحرر الفرد من الضغط والقيود الاجتماعية التى توجهه ، وبذلك يتخبط فى تصرفاته ولا يجد للحياة معنى .

والمهم من هذا كله هو أن دوركايم يذهب إلى أن الانتحار لا يرتبط بالظواهر السيكولوجية أو البيولوجية أو الكونية ، وإنما هو يرتبط ارتباطا

وثيقا بالظواهر الاجتماعية كالعائلة والزواج والروابط السياسية والظروف الاقتصادية والجماعات الدينية وما إليها . وقد استند فى ذلك إلى الإحصائيات والأرقام . ومما يؤكد ذلك أن نمط الانتحار الإيثارى أو الغيرى آخذ فى الزوال والاختفاء ، بحسب ما تشير إليه الإحصائيات أيضا ، بينما يزداد النمطان الآخران ، وذلك بسبب التغيرات التى تطرأ على نظم العائلة والزواج والدين والسياسة والاقتصاد نتيجة لتقدم المجتمع . فلم تعد هذه النظم التى كانت تعطى للمجتمع تماسكه وتضامنه تشبع حاجات الفرد الآن . فالدولة ، رغم ازدياد اهتمامها بالفرد ، لاتزال بعيدة عنه جدا ولا يمكنها أن تشبع حاجاته اليومية بنفس الطريقة التى كانت القبيلة أو العشيرة مثلا تتبعها ، كما أن الدين أصبح يبدو فى نظر كثير من النـــــاس متعارضا مع حرية التفكير . بل إن العائلة نفسها فقدت قدرتها على الإشراف على أعضائها وتوجيههم ، ولم يعد الأبناء خاضعين لسلطتها وحدها ، بل إنهم يتعرضون لـكثير من التيارات والتأثيرات مما يضعف قوة ارتباطهم بعائلاتهم. فالانتحار إذن ظاهرة اجتماعية تشير إلى وجود أزمة عميقة فى المجتمع . ولكى نفهمها على هذا الوجه كان يتعين على على دوركايم أن يدرسها فى علاقتها ببقيـــــة الظواهر والنظم الاجتماعية ، أى فى علاقتها بالبناء الاجتماعى [١] ، وهذا هو ما فعله فى واقع الأمر حين درس « العلاقات بين الانتحار والظواهر الاجتماعية الأخرى » فى القسم الثالث من كتابه ، على ما سبقت الإشارة إليه .

---

(١) Simpson , *op . cit* ., pp . 13 - 17 ; Kardiner & Preble ; *op . cit.* , pp. 107 - 111 .

— ٢ —

ولقد تقبل راد كليف براون بوجه عام تعريف دوركايم لوظيفة النظام الاجتماعى بأنها التناظر بينه وبين حاجات الكائن العضوى الاجتماعى، ولكنه يرى فى الوقت نفسه ضرورة إدخال بعض التعديل أو التفسير على ذلك التعريف حتى يمكن إزالة ما يعتريه من غموض وما يلابسه أحيانا من التأويلات الغائية. ولذا يقترح أن نستبدل بكلمة « حاجات besoins » التى يستخدمها دوركايم اصطلاح « الشروط الضرورية للوجود necessary conditions of existence ». فاذا لم يكن ثمة بد من استخدام كلمة «حاجات» فيجب أن يفهم منها هذا المعنى وحده. ويقول راد كليف براون فى ذلك : «ونود أن نذكر هنا ... أن أية محاولة لاستخدام مفهوم الوظيفة فى العلم الاجتماعى تتضمن الدعوى بأن هناك شروطا ضرورية لوجود المجتمعات البشرية مثلما توجد شروط ضرورية لوجود الكائنات العضوية الحيوانية، وأن فى الإمكان اكتشاف هذه الشروط عن طريق البحث العلمى الملائم[١] ».

ويعتبر راد كليف براون من العلماء المحدثين القلائل الذين يستعينون بصراحة وبغير مواربة بالمماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية لفهم « الوظيفة »[٢]. ولكنه ينصح الباحثين مع ذلك بأن يعالجوا المسألة بشىء

---

(١) Radcliffe - Brown, A. R. "On the Concept of Function in Social Science"; *Structure and Function*, *op. cit.*, P. 178.

(٢) ولعل أهم من يشاركه فى هذا الاتجاه الآن الأستاذ ليزلى هوايت Leslie White الأستاذ بجامعة (ميتشجان) آن اربر، وهو ينتمى الى الحركة المعروفة باسم الداروينية الحديثة فى العلوم الاجتماعية. ولا يزال هوايت يستخدم كثيرا من الاصطلاحات التى =

من الجذر ومن الحيطة . فالكائن العضوى الحيوانى يتألف من عدد من الخلايا والسوائل الخلوية . وتترتب هذه الخلايا إحداها بالنسبة للأخرى بطريقة منتظمة لتؤلف كلا حيا متماسكا ، ويتم ارتباط هذه الوحدات بعضها ببعض بحسب نسق من العلاقات التى تؤلف البناء العضوى . فليس الكائن العضوى إذن هو البناء ، بل الأحرى أن نقول إن له بناء لأنه عبارة عن مجموعة من الوحدات المرتبة فى شكل بنائى . وعلى هذا الأساس يمكن تعريف البناء بأنه مجموعة العلاقات المنظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة [1] .

ويتضح من ذلك أن راد كليف براون فى استخدامه لكلمة « الوظيفة » يعتبر حياة الكائن العضوى هى الطريقة التى يعمل بها بناؤه والتى تساعد ذلك

= وضعها هربرت سبنسر والتى كادت تختفى من الكتابات الاجتماعيه والأنثربولوجيه الحديثة ، كما هو الحال حين يتكلم عن الظواهر الثقافية التى تتداخل وتتفاعل فيما بينها على المستوى فوق العضوى لتؤلف تركيبات وتكوينات جديدة . انظر في ذلك كتابه *The Evolution of Culture* , Mac Graw - Hill 1959 .

(١) وعلى ذلك يكون « بناء » الخلية هو مجموعة العلاقات التى توجد بين الجزيئات المعقدة ، و « بناء » الذرة هو مجموع العلاقات المنظمة القائمة بين الإلكترونات والبروتونات . ويحتفظ الكائن العضوى دائما ببنائه ما دام حيا على الرغم من التغيرات الجزئية التى تطرأ على أجزائه المكونة . فهو يفقد بعض الجزيئات عن طريق التنفس والإخراج ، كما يكتسب جزيئات أخرى عن طريق التنفس أيضا والامتصاص الغذائى . وهذا معناه أنه رغم تغير الخلايا المكونة من حين لآخر يظل الترتيب البنائى للوحدات المكونة قائما على ما هو عليه . والعملية التى تتم بها المحافظة على الاستمرار البنائى للكائن العضوى هى الحياة نفسها . ومن هنا كان راد كليف براون يعرف عملية الحياة بأنها تتألف من المناشط والأفعال المتداخلة للوحدات التى تؤلف الكائن العضوى ، أى الخلايا والأعضاء التى تتحد فيها هذه الخلايا . انظر راد كليف براون ، المرجع السابق صفحة ١٧٩ .

البناء على الاحتفاظ بكيانه واستمراره فى الوجود . وعلى ذلك تكون وظيفة أى جزء متكرر من عملية الحياة ، كالتنفس مثلا أو الهضم، هى الدور الذى يؤديه هذا الجزء — أو النصيب الذى يسهم به — فى حياة الكائن العضوى ككل . كذلك يمكن القول إن الخلية أو العضو له نشاط معين ، أى أنه يؤدى وظيفة معينة . صحيح إن العادة جرت على وصف إفراز العصارات المعدية مثلا بانه « وظيفة » من وظائف المعدة ، « ولكننى فى ضوء الطريقة التى أستخدم بها الألفاظ هنا أفضل أن أقول إن ذلك هو نشاط للمعدة ، وأن له وظيفة معينة هى تغيير البروتينات التى يحتوى عليها الطعام إلى صورة يمكن معها امتصاص هذه البروتينات وتوزيعها عن طريق الدم إلى الأنسجة . وعلى ذلك يمكن القول إن وظيفة أى عملية فسيولوجية متكررة هى التناظر بين العملية وحاجات الكائن العضوى (أى الشروط الضرورية لوجوده) [1] » وبالمثل يمكن القول فيما يتعلق بالمجتمع إن « وظيفة أى نشاط معاود ، مثل توقيع العقوبة على ارتكاب الجريمة أو ممارسة الشعائر الجنائزية ، هو الدور الذى يلعبه ذلك النشاط فى الحياة الاجتماعية ككل ، وبالتالى إسهام ذلك النشاط فى المحافظة على الاستمرار البنائى [2] » . ومن كل هذا يتبين لنا أن فكرة الوظيفة عند رادكليف براون ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة البناء ، على اعتبار أن البناء هو مجموعة العلاقات المنظمة التى تقوم بين الوحدات المكونة ، وأن عملية الحياة التى تتألف من المناشط التى تقوم بها هذه الوحدات المكونة هى نفسها التى تكفل استمرار البناء خلال الزمن .

---

(١) *Ibid.* p. 179 .

(٢) *Ibid*, p. 180 .

بيد أن هناك نقطتين هامتين تنهدم عندهما هذه المماثلة بين الكائن العضوى والمجتمع : النقطة الأولى هى أنه يمكن بسهولة ملاحظة البناء العضوى للكائن الحيوانى كشىء منفصل ومستقل إلى حد ما عن وظائفه ، بمعنى أنه يمكن تصور البناء المادى (أو المورفولوچيا) بعيدا عن وظائف الأعضاء (أو الفسيولوچيا) . وهذا أمر ميسور بالنسبة للمجتمع البشرى حيث تصعب ملاحظة البناء الاجتماعى إلا ككل أثناء تأديته لوظائفه المختلفة . صحيح إنه يمكن ملاحظة بعض ملامح البناء الاجتماعى مثل التوزيع الجغرافى للأفراد والجماعات بطريقه مباشرة ؛ ولكن معظم العلاقات الاجتماعية التى تدخل فى تكوين البناء – كعلاقة الأب بالابن وعلاقة البائع بالمشترى والحاكم بالمحكوم – لا يتسنى ملاحظتها إلا عن طريق المناشط الاجتماعية التى تعكس لنا هذه العلاقات . وهذا معناه صعوبة الفصل القاطع بين المورفولوچيا الاجتماعية والفسيولوچيا الاجتماعية . وبالتالى صعوبة تصور البناء الاجتماعى كشىء متمايز وغريب تماما عن النظم الاجتماعية . والنقطة الثانية هى أن الكائن العضوى الحيوانى لا يستطيع أثناء حياته أن يغير الطراز البنائى الذى ينتمى إليه . فالخنزير لا يمكنه أن يصبح فرس بحر مثلا . وكل التغيرات التى تطرأ على الحيوان أثناء نموه منذ بدء تخلقه حتى مرحلة النضج والاكتمال ليست فى الواقع تغيرا فى الطراز ، لأن مراحل النمو كلها عبارة عن عملية واحدة متصلة كما أنها تسود النوع كله ، وذلك بعكس الحال بالنسبه للمجتمع الذى يستطيع أن يغير طرازه البنائى ، بل إنه يغيره بالفعل ، دون أن يؤثر ذلك على استمراره فى الوجود [1]

---

(١) . Ibid, pp. 180 - 81 ويظهر هذا بوضوح فى حالة التغيرات التى تطرأ على =

والمهم فى هذا كله هو أن رادكليف براون يأخذ الوظيفة الاجتماعية على أنها نصيب النشاط الاجتماعى الجزئى فى النشاط الكلى الذى يؤلف هو جزءاً فيه . فوظيفة أى ظاهرة من الظاهرات – أو أى عنصر من عناصر السلوك الاجتماعى – هى الدور الذى تؤديه هذه الظاهرة فى الحياة الاجتماعية التى تعبر عن النسق الاجتماعى الكلى وتصدر عنه . والمقصود بالنسق الاجتماعى الكلى total social system هنا هو البناء الاجتماعى وكذلك كل الناشط والممارسات والعادات الاجتماعية التى ينعكس البناء فيها من ناحية، ويستمد منها وجوده وكيانه من الناحية الأخرى . وبهذا المعنى فان النسق الاجتماعى الكلى يتمتع بنوع من الوحدة التى يسميها رادكليف براون بالوحدة الوظيفية functional unity . وبقول آخر ، فان الوظيفة هى الحالة التى تعمل فيها كل أجزاء النسق الاجتماعى معا بحيث يكون بينهما درجة كافية من الانسجام والاتساق أو الاطراد الداخلى بحيث تمنع من قيام الصراعات الدائمة الخطيرة التى لا يمكن حلها أو التحكم فيها [(١)] .

= النظام الاقتصادى فى المجتمعات البدائية أو التقليدية التى تعتمد على الرعى مثلا أو الزراعة البسيطة المتنقلة ، ولكنها تدخل مرحلة التصنيع نتيجة لاكتشاف بعض المعادن بها وتنفيذ بعض مشروعات التنمية الاقتصادية . فى مثل هذه الحالات تطرأ تغيرات جوهرية على البناء الاجتماعى كله بحيث تشمل كل النظم التقليدية دون أن تؤثر ذلك على استمرار المجتمع نفسه فى الوجود .

(١) *loc . cit.* - ويقول رادكليف براون فى تعريف آخر للوظيفة : « اننى أقصد بالوظيفة الجزء الذى يلعبه هذا النظام فى النسق الكلى للتكامل الاجتماعى الذى يدخل هذا النظام فى تكوينه . وحين أستخدم كلمة التكامل الاجتماعى فاننى أفترض أن وظيفة الثقافة ككل هى أنها تربط أفراد الناس فى أبنية اجتماعية ثابتة الى حد ما ، أى فى أنساق ثابتة من الجماعات التى تحدد وتنظم العلاقة بين هؤلاء الأفراد أحدهم بالآخرين =

وهذا لا يعنى أن كل ظاهرة لهـــا بالضرورة وظيفة معينـة فى الحياة الاجتماعية . وكل ما يعنيه هو أنه قد يكون للظاهرة وظيفة معينة وأن من واجب الباحث الاجتماعى البحث عنها . كذلك يترتب على تصور رادكليف براون لمفهوم الوظيفة أن الظاهرة الواحدة أو العنصر السلوكى الواحـد قد يؤدى وظيفتين مختلفتين كل الاختلاف إحداهما عن الأخـرى فى مجتمعين مختلفين . فالتمسك بالعزوبية فى عهد الكنيسة الكاثوليكية الآن له وظائف تختلف كل الاختلاف عن العزوبية فى عهد الكنيسة المسيحية القديمة . وهذا معناه أنه لكى نحدد أى ظاهرة اجتماعية ، ولكى نستطيع بالتالى مقارنة الظواهر الاجتماعية فى عدد من المجتمعات ، أو فى مختلف العصور ، فلن يكفى أن ننظر إلى صورة أو شكل هذه الظواهر ، بل لابد من أن نأخـــذ وظيفتها أيضا فى الاعتبار . فاعتقاد أحد الشعوب البدائية البسيطة مثلا فى وجود كائن أسمى فوق البشر يختلف تمام الاختلاف عن وجود مثل هذا الاعتقاد فى المجتمع المتمدين الحديث (١) . ولهذه النقطـة بالذات أهميـــة خاصة فى الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية المقارنة ، لأنها تعنى فى حقيقة الأمر أنه لا يمكن مقارنة ظواهر اجتماعية مفردة بعيدا عن بقية البناء الاجتماعى كما كان يفعـل علماء القرن التاسع عشر الذين كانوا يهتمون فى دراساتهم المقارنة بجمع أكبر

= وتهيىء الفرصة للتكيف الخارجى مع البيئة الفيزيقيه ، وكذلك للتكيف الداخـلى بين الأفراد والجماعات التى يدخلون فى تكوينها بحيث يصبـــح من الميسور قيـــام الحياة الاجتماعية المنظمة» . راجع مقال رادكليف براون : — "The Present Position of Anthropological Studies" in *Id* ; *Method in Social Anthropology*, Chicago U.P . 1958, P.62.

(١) *Structure and Function* , *op. cit* ., p. 184.

قدر ممكن من الظاهرات المتشابهة، دون أن يهتموا كثيراً بفهم معناها ووظيفتها في البناء الاجتماعي الذي تنتمي إليه .

وتزخر كتابات رادكليف براون بالأمثلة التي يحاول بها توضيح ما يقصده من قضاياه وأحكامه النظرية . ويستمد هذه الأمثلة في العادة من دراساته الحقلية الخاصة ، سواء في جزر الأندمان أو في جنوب إفريقيا أو بين أهالي أستراليا الأصليين . ويكفي هنا أن نستشهد بمثال واحد من هذه الأمثلة ، وهو مثال عالجه رادكليف براون في أكثر من مناسبة وفي أكثر من مقال، ونعني به النظام الطوطمي ووظيفته في المجتمع البدائي . فالنظام يشيع في عدد كبير من المجتمعات والقبائل البدائية وبخاصة في أستراليا، ويؤلف جزءاً هاماً في نسق العقائد والعادات في تلك المجتمعات، كما أنه يعكس بوضوح نمط العلاقات الشعائرية التي يوجدها المجتمع بين الناس وبقية الكائنات من حيوان ونبات ، وكذلك قوى الطبيعة كالمطر والرعد والبرق وما إليها . وهذا معناه أن موضوع الطوطمية جزء — أو مظهر — من موضوع أكبر وأشمل وأعم وهو موضوع طبيعة ووظيفة العلاقات القائمة بين الإنسان والعالم الذي يعيش فيه، وميل الإنسان في بعض الأحوال إلى تقديس القوى الطبيعية التي توجد في هذا العالم ، أو تقديس أنواع وفصائل معينة من الحيوان أو النبات. والملاحظ أن الشعوب التي يوجد فيها النظام الطوطمي تعامل أنواعا معينة بالذات من الحيوانات (وفي بعض أحيان قليلة أنواعا من النباتات أو إحدى القوى الطبيعية) بكثير من الحب والرهبة والخوف والاحترام أي التقديس . ويذهب رادكليف براون إلى أن ذلك يحدث في أغلب الأحوال — ولكن ليس في كل الأحوال — في المجتمعات الصغيرة التي تتوقف حياتها ومعاشها على ذلك النوع المعين بالذات من الحيوان أو النبات ، ومن هنا كنا نجد

كثيرا من القبائل والشعوب التى تعتمد كلية على الأبقار تقدس البقرة ، بينما تقوم عبادة القمح عند شعوب أخرى يلعب القمح فى حياتها الدور الرئيسى وهكذا . والمبدأ نفسه يصدق على تقديس الحيوانات المتوحشة التى يحب الناس أن يتشبهوا بها ويكتسبوا بعض صفاتها وخصائصها لأهميتها بالنسبة لهم فى حياتهم اليومية ، كما هو الحال فى القبائل التى تقدس الأسود وتتخذها طواطم لها . فهذه القبائل تعيش فى العادة على قنص الحيوان وعلى الإغارة والحروب ضد غيرها من الجماعات ، وهو نمط من الحياة يتطلب من الناس قوة البأس والشجاعة والقدرة على البطش وما إليها من صفات الأسد ، وهكذا . بيد أن الأمر لا يقف عند حد معرفة العلاقات التى تقوم بين الناس من ناحية وهذه الكائنات ومظاهر الطبيعة من الناحية الأخرى ، لأن للطوطمية وظيفة اجتماعية أخرى تتعلق ببقاء المجتمع ذاته وبتنظيم العلاقات بين الناس. فالمعروف أن جوهر الطوطمية يتركز فى اعتقاد الناس أنهم ينحدرون من ذلك الحيوان - أو النبات أو ما إلى ذلك - الذى يتخذونه طوطما لهم ، كما أن النظام نفسه يوجد فى أغلب الأحيان فى المجتمعات القبلية الانقسامية حيث تنقسم القبيلة إلى عدد من العشائر المتمايزة المستقلة التى ينقسم كل منها إلى وحدات اجتماعية أصغر فأصغر ، بشرط أن تتمتع كل وحدة منها باستقلالها الخاص فى المجالين الاقتصادى والسياسى ، مما قد يؤدى فى آخر الأمر إلى تفكك المجتمع كله إلا فى الحالات التى يوجد فيها نظام معين بالذات يتعدى كل الحدود الإقليمية والاقتصادية والسياسية ويسود فى كل الوحدات الصغيرة على اختلافها - مثل نظام القرابة أو نظام طبقات العمر - وبذلك يعتبر عاملا هاما فى تماسك المجتمع ككل[1]. ومن هنا كان الطوطم الذى ينحدر منه كل

---

(١) كما هو الحال مثلا عند النوير وفى بعض المجتمعات النيلية الحامية فى شرق أفريقيا.

أفراد العشيرة أو يشتركون فى تقديسه يعتبر أهم عوامل التماسك الاجتماعى، لأنه فى الحقيقة القوة الفعالة المضادة لعوامل التفكك والانشقاق التى يحملها التنظيم الانقسامى بين ثناياه . بل الواقع أن الطوطمية لها دور أبعد من هذا بكثير، إذ تؤدى إلى ارتباط العشيرة الطوطمية بغيرها من العشائر الغريبة التى تنتمى إلى طواطم مختلفة . فالجماعة الطوطمية وحدة إكسوجامية، بمعنى أنه يحرم على الفرد أن يتزوج من داخل عشيرته أو يتخذ لنفسه زوجة تتبع نفس طوطمه ، وإنما يتحتم عليه أن يتزوج من امرأة تتبع طوطما آخر وبالتالى تنتمى إلى عشيرة أخرى غير عشيرته، مما يترتب عليه ارتباط العشائر الطوطمية المختلفة إحداها بالأخرى بروابط المصاهرة وما يترتب على روابط المصاهرة من تشابك المصالح الاقتصادية وقيام الأحلاف السياسية بين هذه العشائر [٢] . وواضح من هـذا المثال كيف ينظر رادكليف براون إلى موضوع «الوظيفة» الاجتماعية وكيف يحاول تبيين وظيفة النظام بربطه بمختلف النظم . فهو يبين فى مجال دراسته للنظام الطوطمى صلة هـذا النظام بالبيئة الطبيعية التى تحيط بالمجتمع وبما فيها من حيوان ونبات وقوى كونية مختلفة وأثرها فى الإنسان، ثم صلته بالتنظيم القبلى الانقسامى ، وعلاقته بنظام الزواج ، وأثره فى الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية من حيث أن النظام نفسه تدور حوله أساطير وطقوس وشعائر كثيرة لا محل لتفصيل القول فيها هنا .

= وسوف نعرض لهذا النمط من التنظيم الاجتماعى فى الجزء الثانى من هذا الكتاب عن «الأنساق»

(٢) راجع فى ذلك مثلا مقالى رادكليف براون : — " The Sociological Theory of Totemism ", in *Structure and Function* , *op. cit.* , pp. 117 - 132 ; " The Present Position of Anthropological Studies" *op . cit* , pp . 58 - 63 .

ومهما يكن من شيء ، فالذى لا شك فيه هو أن رادكليف براون أفلح فى أن يضع عدة نقط هامة أصبحت بمثابة الأساس فى كل الدراسات التالية التى تعالج مسألة الوظيفة الاجتماعية . وقد برزت هذه النقاط فى الأصل نتيجة لنظرته إلى العلوم البيولوجية وإصراره على الاعتماد على المماثلة بين الكائن العضوى الاجتماعى والكائن العضوى الحيوانى رغم كل ما تعرض له هذا الاتجاه من هجوم ونقد . فقد أدى به ذلك إلى أن يأخذ الوظيفة على أنها الدور الذى يلعبه الجزء فى النسق الكلى . وقد نجح منذ نشر دراسته القصيرة الهامة فى هذا الموضوع (١) فى أن يفرض هـــذا الفهم على الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية الحديثة .

ولقد كان رادكليف براون شديد الحرص أيضا على أن يميز بين وظيفة النظام (أو الظاهرة) والغرض purpose منه . فالناس فى العادة لا يشعرون بالدور الذى يلعبه أى نظام من نظمهم الاجتماعية فى المحافظة على استمـــرار المجتمع ، أى أنهم لا يدركون دائما الوظيفة الاجتماعية لهذا النظام ، ولكنهم قد يرون فى الوقت نفسه أنه يحقق بالفعل غرضا معينا بالذات غالبا ما يختلف عن الوظيفة . ويطلق رادكليف براون على ذلك اسم « الغرض الظاهر أو البادى » ليميز بينه وبين الوظيفة أو « الغرض الحقيقى » الذى يؤلف على أية حال « العلة الأخيرة » لقيام الظاهرة . فالغرض من الشعائر الجنائزية مثلا هو — على ما يتصور الناس — إبداء الاحترام الواجب والمشاركة اللازمة نحو أهل

---

(١) المقصود هنا مقال رادكليف براون : "The Concept of Function in Social Science" — وقد ظهر هذا المقال فى الأصل بمجلة *American Anthropologist* vol. XXXVII, 1935 كتعليق على محاضرة ألقاها العالم الأمريكى Lesser أمام الرابطة الأنثروبولوجية الأمريكية American Anthropological Association ، ثم نشر المقال بعد ذلك فى كتابه *Structure and Function*, *op. cit.*, pp. 178-187

الميت فى مصابهم والاشتراك فى تشييع الميت نفسه إلى مقره الأخير . أما « وظيفة » هذه الشعائر فتختلف عن ذلك تماما ، إذ يعتبرها رادكليف براون وسيلة عامة يلجأ إليها المجتمع لكى يتغلب على «الأزمة» التى اعترضت مجرى الحياة الاجتماعية والتى نشأت بحدوث الوفاة . فهى تهيىء للمجتمع الفرصة لأن يتقبل تدريجيا الوضع الذى ظهر بعد الوفاة ويدرك أنه سوف يستمر فى الوجود بدون ذلك الشخص المتوفى . أى أن الشعائر الجنائزية وفترة الحداد تساعد المجتمع على أن يتكيف مع الظروف الجديدة وتسهم بالتالى فى حفظ المجتمع واستمرار الحياة الاجتماعية [1] . والوظيفة بهذا المعنى لا تكون فى الأغلب حاضرة على الإطلاق فى أذهان الناس ، لأنها كثيرا ما تكون هى

---

(١) يردد رادكليف براون هنا فى الحقيقة آراء أحد كبار علماء الاجتماع فى فرنسا وهو فان جنب Arnold Van Gennep فى نظريته المشهورة باسم « شعائر المرور أو الانتقال Rites de Passage » ، ويقصد بها الطقوس والشعائر التى تمارس فى حالة انتقال الفرد من مرحلة معينة فى حياته الاجتماعية الى مرحلة أخرى كالولادة والختان والزواج والوفاة . وقد وضع فان جنب نظريته فى كتاب بهذا العنوان فى عام ١٩٠٨ ، وفيه تتبع هذه الشعائر وبين أن الانتقال يتم على ثلاث خطوات . فى الأولى ينفصل الفرد من الوسط القديم ومن مستواه الاجتماعى ويصاحب ذلك شعائر من نوع معين تعرف باسم شعائر الانفصال . ويمر بعدها بفترة يكون الفرد أثناءها فى حالة (محايدة) لأنه لا ينتمى الى أى مرحلة اجتماعية ولا يعرف له مركز ثابت فى المجتمع كما يخضع أثناءها لبعض القيود الشديدة ، وتعرف هذه الحالة باسم المرحلة الهامشية . ثم تأتى المرحلة الثالثة والأخيرة وفيها يندمج الفرد في البيئة الجديدة ويدخل الى المستوى الاجتماعى الجديد عن طريق ما يعرف باسم «شعائر الاندماج» . وقد طبق فان جنب هذه النظرية بعد ذلك على المجتمع الفرنسى فى كتابه الضخم *Manuel de Folklore Francais Contemporain.* (أنظر الجزئين الاول والثانى بعنوان *Du Berceu a la Tombe*) ، Auguste Picard, Paris 1943 et 1946.

النتيجة الغير المقصودة لشيء ما يعتقد الناس أنهم يمارسونه لسبب آخر مختلف تماما ، بل و كثيرا ما لاتكون لديهم أية فكرة واضحة عن السبب الذى من أجله يمارسون ذلك العمل [١] .

ولكى نوضح مايقصده علماء الأنثربولوجيا والاجتماع - ومنهم راد كليف براون - من اختلاف « الوظيفة » عن « الغرض » الذى يجول فى أذهان الناس حين يمارسون أحد الأعمال نضرب مثلا من إحدى دراسات الأستاذ إيفانز بريتشارد ، وهو نظام عداوة الدم blood feud الذى عالجه بشيء من التفصيل فى كتابه عن « النوير » . ويشبه هذا النظام إلى حد كبير نظام الثأر عندنا . فهو يقتضى تضامن وتكاتف الجماعة القبلية التى ينتمى إليها القتيل وتعاونها فى طلب القصاص ، ليس فقط من القاتل نفسه بل وأيضا من جماعته القبلية ككل . فكأن « الغرض » من عداوة الدم كما يتصوره الناس هو الثأر للقتل بالقتل . أما وظيفة عداوة الدم فشيء يختلف عن ذلك تماما ولا يمكن فهمها إلا بدراسة الدور الذى يلعبه ذلك النظام فى المحافظة على « التوازن البنائى structural equilibrium » بين الأقسام المتصارعة التى تنقسم إليها القبيلة . فالمجتمع النويرى مجتمع انقسامى segmentary ، تنقسم القبيلة فيه إلى عدد من الأقسام القبلية الكبرى التى ينقسم كل منها بدوره إلى أقسام أصغر وهكذا ، بحيث يؤلف كل قسم من هذه الأقسام على اختلاف درجاتها وحدة إقليمية واقتصادية وقرابية وسياسية متمايزة . وهذا معناه أن المجتمع ككل لايخضع لأى سلطة مركزية أو متدرجة موحده . وتلتزم كل وحدة من هذه الوحدات

---

(١) Emmet, *op. cit.*, P. 84 وقد أقام الأستاذ ميرتون Merton تفرقة واضحة فى هذا الصدد بين ما يسميه بالوظيفة الظاهرة Manifest function والوظيفة الكامنة Latent function ، وسوف نعود الى ذلك فيما بعد بالتفصيل .

ببعض الالتزامات إزاء الوحدات الأخرى . وتتحدد هذه الالتزامات على أساس قوة الروابط القرابية مما يؤدى إلى اندماج الأقسام القبلية معا أو انفصالها إحداها عن الأخرى تبعا لاختلاف المواقف وما تفرضه هذه المواقف من التزامات. فالأقسام الصغيرة فى إحدى العشائر تتحد معا لكى تقف ككل لتصد الإغارات التى قد تشنها عليها الجماعات القبلية الأخرى ، كما تشترك ككل أيضا فى تحمل مسئوليات والتزامات عداوة الدم . فالنظام إذن هو أحد العوامل التى تتحكم فى ذلك الميل إلى الانشقاق أو الالتحام وتنظمه . فحين يكون القاتل والقتيل من عشيرتين مختلفتين فان كل أقسام عشيرة القتيل تندمج معا فى وحدة متماسكة تقف فى وجه عشيرة القاتل ككل . أما إذا كان القاتل والقتيل ينتميان إلى بدنتين فى نفس العشيرة فان الخلاف يظل محصورا فى هاتين البدنتين ، أى أن وحدة العشيرة تتفكك مؤقتا إلى البدنات المكونة . ومن هذا يتضح لنا كيف يلعب نظام عداوة الدم دوره فى المحافظة على البناء الانقسامى التقليدى للقبيلة من الزوال . فهو لا يسمح باندماج البدنات اندماجا دائما فى وحدة متماسكة بحيث تضيع شخصية البدنة تماما ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يسمح للعشيرة بأن تنقسم وتتفرق إلى أجزاء صغيرة مستقلة تماما إحداها عن الأخرى بحيث تضيع وحدة القبيلة وينهدم بناؤها . وهذا هو ما يقصده ايفانز بريتشارد حين يقول إن وظيفة عداوة الدم هى المحافظة على التوازن البنائى بين الأقسام المتصارعة [1] .

---

(١) راجع فى ذلك : — Evans - Pritchard , *The Nuer , op. cit .*, Ch III; "The Nuer of Southern Sudan", in Fortes & Evans - Pritchard (eds) , *African Political Systems* , O. U. P. (3 *rd* impression) 1948, pp. = 291 sqq.

ولكن على الرغم من كل ما قيل عن ضرورة التفرقة بين « الوظيفة » من ناحية و « الغرض » أو « الهدف » أو « الغاية » من الناحية الأخرى ، فالواقع أن الخلط بينها كثير وشائع فى الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية

= وفكرة « التوازن » فكرة قديمة بعض الشيء فى الدراسات الاجتماعية . وربما كان الفضل فى إدخالها الى ميدان علم الاجتماع يرجع الى العلامة الإيطالى ڤيلفريدو پاريتو فى كتابه عن « علم الاجتماع العام » V. Pareto, *Trattato di sociologia generale* (الترجمة الإنجليزية بعنوان *The Mind and Society*. London 1935 - الجزء الرابع فقرات ٢٠٦٧ وما بعدها) فى هذا الكتاب يعرف پاريتو « التوازن » بأنه الحالة التى اذا طرأ عليها أى تغير « مصطنع » ترتب عليها ظهور رد فعل سريع من شأنه ارجاع الأوضاع الى ما كانت عليه من قبل . ولا يقصد پاريتو بالتغير المصطنع التغييرات التى يدخلها الإنسان بقصد التجريب ، بل هو يقصد بالأحرى الأحداث التى لا تتفق مع طبيعة المجتمع والتى لايحتمل حدوثها فى الظروف والأحوال العادية . وليس من شك فى أن پاريتو استعار فكرة « التوازن » من الميكانيكا ثم من الاقتصاد بعد أن استخدمها والراس Walras فى كتاباته . فقد كان پاريتو فى الأصل مهندسا ميكانيكيا ثم اتجه الى الاقتصاد قبل أن يهتم بالعلوم الاجتماعية . وعلاوة على هذه التغيرات « المصطنعة » فان المجتمع فى رأى اريتو كثيرا ما يتعرض للتغيرات « الفجائية » أو « المرضية » التى تنشأ نتيجة لظهور بعض عناصر جديدة بشكل مفاجىء بحيث تؤثر تأثيرا مؤقتا فى النسق الاجتماعى كله مما يترتب عليه اختلال حالة التوازن . ولكن لا يلبث هذا التأثير المؤقت أن يزول بزوال العنصر الدخيل ذاته كما يحدث فى حالة الأوبئة والفيضانات والحروب القصيرة . فتوازن النسق الاجتماعى يشبه الى حد كبير توازن الكائن العضوى الحى الذى يتعرض للخلل مؤقتا نتيجة لتعرضه لأحد العوامل المفاجئة السريعة ، ولكن سرعان ما يسترد توازنه القديم اذا لم يكن الخلل الذى طرأ عليه عنيفـــا وجوهريا .

وتعتقد دوروثى إيميت Emmet أن نظرة پاريتو تربط التوازن الاجتماعى بقوى المجتمع وقدرته على التغلب على الخلل الذى يطرأ عليـــه ، وذلك بفضل الجهود المضادة التى يبذلها لكى يسترد توازنه الأصلى . انظر Dorothy Emmet ; *op. cit.*, p. 73 =

على السواء . بل إن راد كليف براون نفسه لم يسلم من ذلك رغم كل جهوده التمييز بين الغاية والوظيفة . فهو يقول مثلا : « إن تبادل الهدايا لا يحقق نفس « الغرض » الذى تحققه التجارة أو المقايضة فى المجتمعات الأكثر تطوراً وتقدما ، وكل ما أفلح بالفعل فى تحقيقه هو غرض أخلاقى فحسب. فالهدف من التبادل هو تنمية المشاعر الطيبة بين طرفى التبادل ، وبدون ذلك لا يحقق التبادل الغرض منه تماما » [1] . وواضح أنه يقصد هنا «الوظيفة» الاجتماعية للتبادل .

(٣)

وقد كان لآراء دوركايم أثر كبير واضح فى تفكير مالينوفسكى أيضا، وبخاصة فيما يتعلق بضرورة الاهتمام بالبحث عن الحقائق والوقائع الثقافية التى تكمن وراء النظم الاجتماعية ، وهو الاتجاه الذى يصبغ كل أعمال مالينوفسكى .

= كذلك حاول عالم الاجتماع الأمريكى جورج هومانز G . Homans أن يدرس مشكلة التوازن باعتبارها مشكلة وثيقة الصلة بفكرة الوظيفة الاجتماعية ، وذهب في ذلك الى أن النسق الاجتماعى يكون فى حالة توازن حين تكون العناصر الداخلة فى تكوينه (وكذلك العلاقات المتبادلة القائمة بين هذه العناصر) فى وضع معين ، بحيث اذا طرأ أى تغير طفيف على عنصر منها ترتب على ذلك حدوث تغيرات فى النسق كله بقصد تخفيف أثر ذلك التغير الطارىء على ذلك العنصر . ولم يبين لنا هومانز ما يقصده بالضبط من هذه « العناصر » ولكن الظاهر أنه يقصد من « عناصر النسق الاجتماعى » طرق السلوك المقننة التى تتخذ شكل نظم اجتماعية ، أى أنماط السلوك التى تحكمها معايير محددة واضحة . ومع ذلك يمكن القول ان المجتمع كله يكون فى حالة توازن اذا كان رد الفعل الصادر عن أعضاء المجتمع موجها ضد الأفراد الجانحين أو الخارجين على المعايير . راجع فى ذلك : Homans, G., *The Human Group* ; Routledge and Kegan Paul 1957 , pp. 301 - 5 .

(١) *The Andaman Islanders* ; *op. cit* ., *p* . 84

صحيح إن مالينوفسكى كان يأخذ على المدرسة الفرنسية وعلى راد كليف براون أيضا إغراقها فى توكيد الجانب الاجتماعى من الطبيعة البشرية على حساب التغايرات الفردية(١)، وصحيح أيضا أنه كان كثير التشكك فى القيمة العملية لموقف راد كليف براون ورأيه فى « وحدة المجتمع الوظيفية functional unity of society » وكذلك رأيه فى أن وظيفة أى فعل اجتماعى هى مدى إسهامه فى الحياة الاجتماعية كلها ، وأن الوحدة التى يتمتع بها النسق الاجتماعى الكلى هى وحدة وظيفية ، إلا أنه لم يتنكر مع ذلك لهذا الموقف تماما . ومع أنه حاول فى بداية الأمر أن يدخل بعض التعديلات على هذه النزعة الوظيفية الدوركيمية عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكولوجية عند بافلوف pavlov وفونت Wundt وكذلك الاستعانة بالتحليل النفسى(٢)، فلم يلبث أن

---

(١) والواقع أن عددا كبيرا من الكتاب يعتقدون أن نزعة رادكليف براون الى تجاهل الفرد وابعاد العناصر البيولوجية من تحليله الوظيفى للنظم الاجتماعية والثقافة (وهذا أمر يختلف كل الاختلاف عن اعتماده على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة البيولوجية) ،هى نقطة الخلاف النظرية الوحيدة بينه وبين مالينوفسكى، كما أنها هى النقطة الوحيدة أيضا التى أراد مالينوفسكى أن يضيفها الى المبادىء التى وضعها دوركايم . راجع فى ذلك : Lowie, *op cit.* , p. 230 ; Malinowski, "Introduction" to Hogbin , A I , *Law and Order in Polynesia* , N.Y. 1934 . ومع ذلك ينبغى أن نتذكر دائما أن راد كليف براون لم يهمل الفرد تماما فى دراسته للبناء الاجتماعى . فلقد رأينا أنه يعتبر العلاقات الثنائية جزءا هاما فى أية دراسة بنائية وظيفية ، وهو الأمر الذى يعترض عليه عدد من كبار العلماء الوظيفيين .

(٢) ظهرت أولى محاولات مالينوفسكى لتأويل المعلومات الإثنوجرافية التى جمعها من جزر التروبرياند Trobriand Islands فى المدة ١٩١٤ـ ١٩١٨ فى مقال شهير له بعنوان :ـ " Mutterrechtliche Familie und odipus - Komplex ; eine = ethnologischpsychoanalytische Studie "*Sonderabdruck aus Imago,*

نبذ هذه الاتجاهات ، وبخاصة نظريات التحليل النفسى التى وصفها فيما بعد بأنها نظريات فاحشة مسرفة وأن حججها واهنة غامضة وأنها تستخدم ألفاظا ومصطلحات معقدة ، وانتظم بالتالى فى ركب العلماء الوظيفيين بل وأضاف كثيراً من الجدية والعمق والقوة إلى حجج دور كايم وراد كليف براون[١]، وذهب فى إيمانه بما يمكن تسميته بالنزعة الوظيفية الكلية أو الشاملة universal functionalism إلى أبعد الحدود . فقد كان يعتقد أن « كل طراز من أطرزة الحضارة ، بل وكل عادة من العادات وكل موضوع مادى وكل فكرة وكل معتقد من المعتقدات يحقق إحدى الوظائف الحيوية » ليس فقط بالنسبة للثقافة ككل ، بل وأيضا بالنسبة لكل عضو من أعضاء المجتمع سواء من الناحية العقلية أو من الناحية البيولوجية[٢] .

ويعتبر هذا الموقف نتيجة طبيعية لرأى مالينوفسكى فى الثقافة . فالثقافة فى نظره أداة يستطيع المرء بوساطتها أن يتغلب على مشكلات البيئة التى يعيش

= 1924 ، x وفيه بين أن الكبت والصراع اللذين يظهران فى العائلة الأوربية نتيجة لوطأة الحضارة الغربية الحديثة لا يظهران ــ بنفس الدرجة من الوضوح على الأقل ــ فى العائلة عند التروبرياند . ويعزو ذلك الى أن العواطف العدوانية نحو الأب توجه فى العادة نحو الخال فى المجتمع الأموى مثل مجتمع التروبرياند ، على اعتبار أن الخال يلعب هناك دور الأب فى الحياة العادية ، وبذلك يظهر عندهم ما يمكن تسميته « بعقدة الخال » بدلا من « عقدة أوديب » . راجع فى ذلك أيضا كتابه *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, 1937.

(١) Kardiner and Preble , *op. cit.*, pp. 148 - 50.

(٢) Malinowski , "Anthropology" in *Encyclopaedia of Social Sciences* , I. p. 135 ; *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, O.U.P. 1960 , pp. 150 sqq ; Merton, *op. cit.* , p. 26.

فيها والتى يصادفها أثناء محاولاته إشباع رغباته المختلفة . وعلى هذا الأساس تعتبر الثقافة نسقا من المناشط والاتجاهات والأشياء التى يلعب كل منها دورا محددا لتحقيق غاية معينة . أى أنها تؤلف كلا متكاملا تتساند فيه العناصر والأجزاء المكونة ، كما أن هذه المناشط والمواقف والاتجاهات تنتظم فى شكل نظم اجتماعية كالعائلة والقبيلة والهيئات الاقتصادية والسياسية والتعليمية وما إليها[1]، وأن من العسير أن يحاول المرء الفصل فصلا تاما قاطعا فى هذا الكل المتماسك بين « الصورة » أو « الشكل » من ناحية والوظيفة من الناحية الأخرى. «فوظيفة» العلاقات الزوجية وعلاقات الأبوة هى فى النهاية إنجاب النسل، أما « صورة » هذه العلاقات فتختلف من ثقافة لأخرى . والمقصود بالصورة هنا الطريقة التى تتم بها هذه العملية والتى تتميز بممارسة أعمال معينة بالذات يقوم بها أفراد المجتمع فى المناسبات المختلفة، مثل الطقوس التى تصاحب الولادة ، والقيود والتحريمات التى تفرض على الأم وعلى الطفل الوليد ، وكذلك طرق العناية بالطفل وتغذيته وتنظيف جسمه وتنظيم نومه وغير ذلك [2] . وكل هـذا معناه فى نظر مالينوفسكى أنه لا يمكن فهم فكرة الوظيفة بعيدا عن «فائدة» الظاهرة أو النشاط موضوع الدراسة . فالسلوك البشرى - أيا كان - يؤدى بالضرورة إلى إشباع بعض الحاجات التى يشعر بها الإنسان . فحين يخرج المرء لجمع الفواكه أو الجذور من الغابة أو لصيد السمك أو قنص الحيوان ، أو حين يحلب بقرته أو يذبحها ، فانه يفعل ذلك من أجل الحصول على بعض المواد الخام التى يحتاج إليها جسمه . ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، إذ لابد له من تجهيز هذه المواد الخام بطريقة

---

(١) Malinowski , *A Scientific Theory of Culture* , *op cit.*, pp. 148-9

(٢) *Ibid.*, p. 152 .

معينة حتى يمكنه تناولها . فكأن الحاجة إلى الغذاء ينضوى تحتها فى الحقيقة عدد كبير من العمليات المعقدة . ويتعين على العالم الوظيفى أن يحلل البواعث التى تتحكم فى كل أجزاء هذه العملية والتى تنعكس مثلا فى الرغبة فى الزراعة أو القنص أو عقد صفقة تجارية مربحة أو ما إلى ذلك ، بشرط أن يتم هذا التحليل بالإشارة إلى الدافع الأصلى وهو الجوع . وعلى ذلك يمكن القول إن الوظيفة التكاملية لهذه العمليات التى تدخل فى تكوين هذا « الكل » الثقافى هى إشباع الحاجة البيولوجية الأولية للطعام . والشىء نفسه يصدق على كل الظواهر والمناشط التى نجدها فى المجتمع . فالمسكن مثلا شىء مادى قد يقام من بعض كتل الخشب وفروع الشجر أو من جلود الحيوان أو من الحجارة أو حتى من الجليد . ولكن هذه هى فقط « صورة » المسكن ، أما طريقة إقامته أو بنائه والأقسام التى ينقسم إليها والوحدات التى يتألف منها والأثاث الذى يحتوى عليه فهى أمور تتعلق إلى حد كبير بالاستعمال والحاجات المنزلية التى ترتبط بدورها بتنظيم العائلة نفسه . ولذا كان يجب أن نأخذ فى الاعتبار وظيفة المسكن التكاملية حين ندرس المراحل المختلفة التى تمر بها عملية إقامته والعناصر الداخلة فى بنائه[1] .

والدراسة الحقلية ، وكذلك البحث النظرى المقارن ، خليقان بتبيين العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر الثقافية فى المجتمع وطريقة ارتباط

---

(١) *Ibid.* pp. 155 - 56 . ويقول ما لينوفسكى فى موضع آخر من الكتاب نفسه (صفحة ٣٧) أن « محاولة تحديد العلاقة بين العمل الثقافى والحاجات البشرية — سواء أكانت أساسية أو مشتقة — يمكن وصفها بأنها وظيفية ، لأنه لا يمكن تحديد الوظيفة الا عن طريق اشباع احدى الحاجات بفضل أحد المناشط التى يتعاون الناس فى أدائها » .

عناصر الثقافة بعضها ببعض . وبعض هذه العلاقات تكون من الوضوح بحيث لا يمكن التشكك فيها كما هو الحال فى العلاقة بين أفراد العائلة والمسكن الذى يقيمون فيه . ولكن الوظيفة الاجتماعية ليست هى مجرد التعرف على هذه العلاقات المتبادلة بين عناصر الثقافة المختلفة ، ولا هى مجرد إسهام النشاط الجزئى فى النشاط الكلى الذى يدخل فى تكوينه . إنما لابد لنا لكى نفهم الوظيفة ونصل إلى تعريف دقيق لها من أن نرجع طيلة الوقت إلى شىء أكثر تحديدا بحيث يمكن ملاحظته ، وأن نأخذ فى اعتبارنا أيضا « أن النظم البشرية وكذلك المناشط الجزئية التى تدخل فى هذه النظم ترتبط بالحاجات الأولية أو البيولوجية أو بالحاجات المشتقة أو الثقافية » . وذلك لأن الثقافة تعنى دائما « إشباع إحدى الحاجات »(١) . والفكرة ذاتها لا يمكن أن تتضح فى الأذهان على أية حال إلا بتحليل النظم السائدة فى المجتمع .

والمثال الذى يحب مالينوفسكى نفسه أن يستشهد به فى مثل هذا المجال هو وظيفة التنظيم القرابى فى المجتمع ، وذلك نظراً لأن الجماعات القرابية تتخذ أشكالا عديدة تختلف باختلاف الثقافات التى توجد فيها . وتعتبر الأسرة المكونة من الوالدين والأولاد الغير المتزوجين أصغر وحدة قرابية عرفها المجتمع البشرى . ووظيفتها عند مالينوفسكى هى إمداد المجتمع بالمواطنين ، على اعتبار أنها هى الجماعة الوحيدة التى تستطيع بفضل عقد الزواج القائم بين الزوجين أن تقدم للمجتمع أبنــــاء شرعيين ثم توفر لهم ما يحتاجون إليه من التغذية والتربية والتعليم ، كما توفر لهم بعد ذلك حاجتهم من السلع المادية ، وأخيرا تهيء لهم مركزاً معينا فى المجتمع . وقد تقوم العائلة الممتدة extended family

(١) *Ibid*, p. 159 .

ـ وهى شكل أكثر تعقدا من الأسرة الصغيرة ـ بهذه الأمور أيضا ، ولكن وظيفتها الحقيقية فى نظر مالينوفسكى ـ وبخاصة فى المجتمعات البدائية التى تعرف هـذا النمط من التنظيم العائلى ـ هى أنها تساعد على استغلال الموارد الاقتصادية بطريقة أفضل مما تستطيعه الأسرة الصغيرة ، كما أنها تعمل على زيادة السيطرة والإشراف القانونى فى نطاق إحدى الوحدات الصغيرة المتمايزة التى ينقسم إليها المجتمع المحلى ، بل وقد تؤدى فى بعض الأحيان إلى زيادة السلطة السياسية وبالتالى إلى استتباب الأمن وزيادة الطمأنينة داخل المجتمع المحلى ككل ، وذلك فى الحالات التى يتوزع فيها أفراد العائلات الممتدة بين مختلف أقسام المجتمع المحلى . أما العشيرة clan التى تنقسم فى العادة إلى عدد من العائلات الممتدة ، فإن وظيفتها هى إيجاد شبكة واسعة جدا من العلاقات الاجتماعية التى تقوم فى أساسها على الروابط القرابية والتى لا يمكن أن توفرها العائلة الممتدة . فالعادة أن تتخطى هذه الشبكة حدود التجمعات المكانية وتفتح أمام المجتمع كله إمكانيات جديدة واسعة للتعاون والتبادل الاقتصادى ، كما تزود المجتمع كله بقوة جديدة من قوى الضبط الاجتماعى والحماية والأمن . فنظام العشيرة يخلق علاقات جديدة إلى جانب العلاقة الشخصية من شأنها أن تؤدى إلى ترابط القبيلة كلها فى وحدة متماسكة ، كما تتيح الفرصة لتبادل الخدمات والأفكار والسلع على نطـاق أوسع بكثير مما يمكن تحقيقه فى الثقافات التى يقوم كيانها على أساس العائلات الممتدة والتجمعات المكانية فحسب [1] . ولعل هذا المثال يقرب إلى أذهاننا موقف مالينوفسكى

---

(١) أنظر فى ذلك مثلا المقالات العديدة التى ظهرت تحت عنوان "Sex Family and Community" فى كتاب Malinowski , *Sex Culture and Myth* (ed. Valetta Malinowski) ; Rupert Hart Davis, London 1936,

من الوظيفة التكاملية وكيف أن هــذه الوظيفة تختلف من مجتمع لآخر تبعا لنمط الثقــافة والنظم الاجتماعية التى تسود فيه . فمع أن الأسرة والعائلة الممتدة والعشيرة تقوم كلهــا على أساس الروابط القرابية إلا أن لــكل منها وظيفة اجتماعية تختلف عن وظيفة الأخرى نظراً لارتباط كل منها بثقافة خاصة وبتنظيم اجتماعى متمايز .

وعلى العموم ، فقد كان مالينوفسكى يرى أن اتباع النهج الوظيفى أمر ضرورى فى الدراسات الحقلية وفى التحليل المقارن للظاهرات الثقافية على السواء ، لأن ذلك من شأنه أن يساعد الباحث على تحليل الثقافة إلى عدد من النظم بحيث يمكن دراسة كل نظام منها فى أوجهه ومظاهره العديدة مادامت هذه النظم ترتبط إحداها بالأخرى وتؤثر بعضها فى بعض رغم تمايزها . والقدرة على تمييز هذه النظم وفصلها إحداها عن الأخرى مع تبيين العلاقات المتشابكة التى تقوم بينهـــا فى الوقت نفسه هو أهم وأعظم مايمكن للباحث الاجتماعى أو الأنثربولوجى أن يقوم به فى دراسته للمجتمع . « فالثقافة وحدة متكاملة تتألف من عدد من النظم المستقلة استقلالا جزئيا ولكن يقوم بينها نوع من التنسيق. ويرتكز تكامل الثقافة على عدد من المبادىء مثل رابطة الدم عن طريق الإنجاب والتناسل ، ومبدأ التجاور فى المــكان الذى يرتبط بدوره بالتعاون والتخصص فى العمــل ، وأخيراً وإن لم يكن آخراً مبدأ استخدام السلطة فى التنظيم السياسى . وكل ثقافة تدين بكمالها واكتفائهــا الذاتى إلى قدرتها على إشباع كل الرغبات الأساسية والآلية والتكاملية(١) » .

---

(١) Ibid. p. 40 — انظر أيضا Bidney, *op. cit.*, pp. 366 - 70

والواقع أن كل أبحاث مالينوفسكى التى تقوم فى أساسها على الدراسات الحقلية التى قام بها فى جزر التروبرياند تعكس لنـــا بوضوح هذه المبادىء. ولعل أفضل مايوضح لنا ذلك هو كتابه الرئيسى[1] الذى يدرس لنا فيه نظام التبادل المعروف باسم نظام الكولا ، ولكنه تطرق فيه إلى دراسة كل النظم الاجتماعية السائدة فى مجتمع التروبرياند فى علاقاتها بنظام الكولا . والنظام فى أساسه يقوم على تبادل بعض السلع المعينة التى لا تتمتع بأية قيمة تجارية أو اقتصادية ولكن لها قيمة اجتماعية وشعائرية عالية تضفى على من يمتلكها مكانة سامية فى المجتمع . وتتألف هذه السلع من عقود طويلة من الأصداف الحمراء وأساور من الأصداف البيضاء . ويتلخص نسق التبادل فى وجود اتفاقات شفوية تقليدية ومتوارثة منذ أجيــال بعيدة بين سكان جزر التروبرياند على تبادل هذه السلع بحيث تنتقل العقود فى اتجاه معين لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنتظم فيها هذه الجزر، بينما تنتقل الأساور فى الاتجاه الآخر . وتتوقف مكانة الفرد وعائلته فى الحياة الاجتماعية على نوع السلع التى يحصل عليها أثناء هذه المبادلات وبخاصة حين يحصل على الأصداف النادرة النفيسة ، ولكن يذيع صيته ويرتفع شأنه فى المجتمع أكثر من ذى قبل حين يتنزل عن هــــذه النفائس لعملائه أو شركائه فى نظام الكولا بعد أن يحتفظ بها لنفسه بعض الوقت . ولكن يختفى وراء هذا التبادل الشعائرى للسلع ذات القيمة الاجتماعية تبادل آخر للسلع الاقتصادية . ويخضع هذا التبادل لكل القواعد التى تخضع لها العمليات التجارية العادية ، ويصاحبه كثير من المساومة على تحديد قيمة هذه

---

(١) المقصود بذلك كتاب Malinowski; *Argonauts of the Western Pacific*, (3 *rd* Impression), Routledge & Kegan Paul 1950.

السلع الاستهلاكية ، الأمر الذى لا نجده فى تبادل السلع الشعائرية . ولقد اضطر مالينوفسكى فى دراسته لنظام الكولا إلى أن يدرس بقية النظم التى تسود فى المجتمع . ولذا فهو يعرض بالوصف لتوزيع الجزر التى تتألف منها مجموعة التروبرياند ، وللعلاقات الاقتصادية والقرابية والسياسية التى تقوم بين هذه الجزر ، والدور الذى يلعبه نظام الكولا فى تقوية هذه العلاقات والروابط ، كما تطرق إلى وصف الرحلات البحرية التى يقوم بها سكان هذه الجزر وسير القوارب فى اتجاهين متضادين لتبادل العقود والأساور ، وتأدى هذا به إلى الكلام ليس فقط عن تنظيم هذه الرحلات بل وأيضا عن طريقة بناء القوارب وبخاصة عن نوع السحر الذى يمارس أثناء هذه العملية على اعتبار أن السحر عامل أساسى فى نجاح بناء القارب وفى نجاح الرحلة وبالتالى فى نجاح عملية التبادل والتغلب على الأخطار والمفاجآت التى قد تتعرض لها . كذلك وجد مالينوفسكى لزاما عليه فى عرضه لتبادل السلع الاستهلاكية التى تتألف فى معظمها من درنات اليام ، وهو نبات يشبه البطاطس ، أن يشرح طريقة زراعة الحدائق ، ونوع المنافسة التى تقوم بين المزارعين للحصول على درنات كبيرة الحجم ، والعناية التى يبذلونها نحو حدائقهم وزراعاتهم للوصول إلى هذه النتيجة على اعتبار أنه كلما كبر حجم الدرنات التى يحصل عليها المزارع دل ذلك على مدى حذقه لفنون الزراعة مما يضفى عليه شهرة واسعة ، كما درس أيضا بالتفصيل السحر والتعاويذ السحرية المتعلقة بالزراعة . فواضح إذن أنه على الرغم من أن الكتاب يهتم فى المحل الأول بنظام اجتماعى واحد فان منهج مالينوفسكى الوظيفى التكاملى أملى عليه أن يتطرق بالوصف والتحليل إلى كل النظم الأخرى التى تتعلق بنظام الكولا ، على أساس أنها تلقى مزيدا من الضوء على هذا النظام وتساعد على فهمه من جميع نواحيه وكافة مظاهره ، وإن

كان هذا لا يمنع من القول إن مالينوفسكى تمادى فى ذلك إلى حد الإسراف[١] .

ولقد كان لتركيز مالينوفسكى على دراسة الواقع الذى يخضع للملاحظة المباشرة ومحاولة الكشف عن العلاقات المتبادلة بين الظواهر الموجودة بالفعل أثره الواضح فى إنكاره أهمية التاريخ فى الدراسات الوظيفية ورفضه لفكرة «المخلفات» أو «الرواسب» الثقافية Cultural Survivals ، أى العناصر والملامح الثقافية التى لا تؤدى وظيفة معينة فى الثقافة ككل. فلم يكن يستطيع أن يتصور أن بعض الظواهر الثقافية أو الاجتماعية تستطيع أن تستمر فى الوجود بعد أن تختفى وظيفتها . وكان يؤكد أن هذه «المخلفات» ليست فى حقيقة الأمر إلا ظواهر وظيفية، وأننا لن نلبث أن نفهم الدور الذى تلعبه فى الحياة حين تتوفر لدينا المعلومات عن المجتمع وعن المحتوى الثقافى الخاص الذى توجد فيه هذه الظواهر . فكل ثقافة إذن هى عبارة عن كل متكامل ومستقل بذاته، كما أن كل عنصر فيها يؤدى دوراً معيناً ويساعد بطريق أو بآخر على إشباع إحدى الرغبات البشرية

---

(١) يوجه أيفانز بريتشارد بعض الانتقادات العنيفة الى الكتاب والى الطريقة التى اتبعها مالينوفسكى فى كتابته وفى محاولته الإحاطة بكل هذه الأنواع المختلفة من النشاط الاجتماعى . ويرى أن هذه الدراسة « لم ترتفع عن أن تكون مجرد تركيب ووصف للأحداث . فهى ليست دراسة نظرية تكاملية بالمعنى الدقيق ... ولا يبدو أن مالينوفسكى اختار المعلومات التى يوردها فى كتابه تبعاً لمعيار واضح دقيق . ولم تكن به حاجه الى ذلك لأن كل شىء يرتبط بكل شىء آخر فى الواقع الثقافى بروابط زمانية ومكانية » . كما يأخذ على الكتاب أنه أخفق فى تبيين أهم وظيفة لنظام الكولا وهى « التقريب بين الجماعات المستقلة المتمايزة من الناحية السياسية وذلك عن طريق القيم الشعائرية التى تشترك فيها كل هذه الجماعات » . أنظر كتابه صفحة ١٤٢ ، ١٤٣ . وسوف نعود لدراسة نظام الكولا فى الجزء الثانى من الكتاب حين نتكلم عن « نظام التبادل » وذلك فى معرض دراستنا للنسق الاقتصادي.

الأساسية . فليس من شأن العالم الوظيفى إذن أن يحاول إعادة تركيب الماضى كما كان يفعل العلماء فى القرن التاسع عشر من أتبـــاع المدرستين التطورية والتاريخية ، بل إنه يتحتم عليه أن يقصر جهوده على دراسة مكونات وعناصر الثقافة البشرية التى يلاحظها بالفعل، وذلك بقصد الوصول إلى بعض القوانين التى تتعلق بها وبخاصة تلك التى تتصل بالعلاقة بين الحاجات الفردية والنظم السائدة فى المجتمع ، مستعينا فى ذلك بملاحظة الأعمال اليومية وقدرات الفرد على التكيف من الناحية الفيزيقية والعقلية . والواقع أن مالينوفسكى كان دائما يعتبر الاتجاه الوظيفى شيئا يختلف كل الاختلاف عن الاتجاهات الأخرى فى الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية . فهو يؤكد جانب الحاجات الفيزيقية الأساسية فى الحياة، وذلك على عكس أصحاب النظريات والمدارس الأخرى التى لا تهتم إلا بالحوادث العقلية أو الانفعالية أو الجمالية فى سلوك الإنسان ويعتبرونها هى الناحية الأكثر رقيا فى حياته ومناشطه الاجتماعية . ويجب ألا ننسى هنا أن مالينوفسكى كان يرى دائما أن هذه الجوانب «الراقية» ترجع جذورها إلى حاجات الإنسان الفسيولوجية[1] .

ومهما تكن الانتقادات التى وجهت ـ ولا تزال توجـــه ـ إلى نظرية مالينوفسكى ، فالذى لاشك فيه هو أنه أفلح بفضل اهتمامه البـالغ بوصف السلوك الواقعى لأعضاء المجتمع فى أن يقدم فى كتبه ودراساته العديدة وصفا وتحليلا للمجتمع بطريقة تكاملية لا نكاد نجد لها مثيلا فى الكتابات التى سبقته، كما نجح إلى أبعد الحدود فى توجيه الدراسات الحقلية هذه الوجهة الوظيفية التى تظهر بوضوح فى أعماله، والتى تبرز الحياة الاجتماعية بكل ما فيها من تعقيد

(١) Kardiner & Preble, *op. cit.*, pp. 152.

كنسق واحد متماسك تتساند فيه أجزاؤه وعناصره تساندا وظيفيـا بحيث لا يمكن فهم أى جزء أو عنصر فيه إلا فى علاقته ببقية الأجزاء والعناصر .

(٤)

ولقد سبق أن أشرنا إلى التفرقة التى يقيمها عالم الاجتماع الأمريكى ميرتون Merton بين ما يسميه «الوظيفة الظاهرة manifest function » و « الوظيفة الكامنة latent function » كوسيلة لإزالة الغمـوض الذى يكتنف بعض الكتابات الاجتماعية التى تعالج موضوع الوظيفة الاجتماعية ،وبخاصة فى محاولة التمييز بين بواعث السلوك الاجتماعى والنتائج الموضوعية المترتبة على هــــذا السلوك . فكثيراً ما يقع علماء الاجتماع على الخصوص فى خطأ الخلط بين الباعث الذاتى والوظيفة الموضوعية، على الرغم من أن أحدهما قد يخضع لبعض التغيرات الهامة دون أن يتأثر الثانى بذلك على الإطلاق . وعلى هذا الأساس يستعين ميرتون بمفهومى « الظاهر » و «الكامن» لكى يحل هذا الإشكال . ومن الخطأ أن نعتقد أن ميرتون كان أول من أدخل هذا التمييز إلى ميدان الدراسات الاجتماعية ، إذ الواقع أننا نجده فى كتابات عدد كبير من العلماء من أمثـال سمنر W. G. Sumner وما كيفر R. M.cMaclver وزنانيكى W. I. Znaniecki وجورج ميد George H. Mead ، بل وأيضا فى بعض كتابات دوركايم نفسه، وبخاصة فى دراسته لتقسيم العمل الاجتماعى التى أشرنا إليها من قبل وكذلك دراسته للوظيفة الاجتماعية للعقوبة[1]. ففى هذا المقال يوجه دوركايم نصيبا كبيرا من عنايته لتحليل الوظيفة الـكامنة للعقاب (أى

(١) Durkheim, "Deux lois de l'évolution pénale", *Année Sociologique*, Vol. IV, 1899 - 1900. pp. 55 - 95.

النتائج بالنسبة للمجتمع) ولا يكتفى بدراسة الوظائف الظاهرة وحدها (أى النتائج بالنسبة للمجرم نفسه) . والتفرقة بين نوعى الوظيفة هى فى أساسها تفرقة بين الحاجات والاهتمامات والأغراض الشخصية من ناحية ، والنتائج الوظيفية التى تتمتع بقدر كبير من الموضوعية من الناحية الأخرى ، ولو أنه ليس من السهل فى كل الأحوال التعرف على هذه النتائج الوظيفية . ولقد استخدم ميرتون مصطلح « الوظيفة الظاهرة » للاشارة إلى النتائج الموضوعية التى تسهم فعلا – أو كان المقصود منها أن تسهم – فى توافق أو تكيف وحدة معينة بالذات (قد تكون شخصا أو زمرة اجتماعية أو نسقا اجتماعيا أو ثقافيا)، بينما يستخدم مصطلح « الوظيفة الكامنة » لتلك النتائج التى تحقق نفس الشيء ولكنها لم تكن مقصودة ، أو التى يصعب التعرف عليها[١] .

ويعتقد ميرتون أن مثل هذا التمييز بين نوعى الوظيفة يمكن أن يحقق عدة أهداف هامة فى مجال البحث الاجتماعى . فهو يساعد أولا على تحليل الأنماط الاجتماعية التى قد تبدو بعيدة عن العقل والمنطق وتوضيحها وتقريبها إلى الأذهان ، كما يساعد على تفسير كثير من العادات والتصرفات الاجتماعية التى تصدر عن الناس دون أن يكون هناك غرض واضح منها . ويظهر هذا

(١) Merton *op. cit.* pp. 60 - 3 - ويذكر لنا ميرتون فى هذه الصفحات أمثلة كثيرة مقتبسة من كتابات عدد كبير من العلماء وتشير كلها الى التفرقة بين « الظاهر » و « الكامن » أو « المستتر » ، حتى وان لم يستخدموا هذين اللفظين بالذات . والواقع أن التمييز بين الظاهرة والوظائف الكامنة استخدم بكثرة فى السنوات الأخيرة ، وبخاصة فى أمريكا ، فى تحليل بعض الظاهرات الاجتماعية كالتزاوج بين السلالات المختلفة ومشكلات التفاوت الاجتماعى واستخدام الدعاية فى الضبط الاجتماعى ، بل وفى دراسة مشكلات سيكولوجيا المعرفة والأزياء و « الموضة » وديناميات الشخصية واجراءات الأمن القومى والبيروقراطية وغيرها من المشكلات التى يهتم بها علماء الاجتماع المحدثون .

على الخصوص فى المجالات التى يخفق فيها بعض الباحثين الاجتماعيين – وبخاصة المبتدئين منهم فى البحث الاجتماعى – فى الوصول إلى تفسير «منطقى» مقبول لبعض العادات الغير المألوفة لهم ، فيصفونها بأنها أمور «خرافية» أو «غير معقولة» أو بأنها مجرد «بقايا أو مخلفات» من الماضى السحيق . فكثيراً ما يكتفى بعض الكتاب بوصف المراسيم والطقوس التى يمارسها شعب من الشعوب مثل قبائل اللوبى لاستنزال المطر (الاستسقاء) مثلا بأنها مسائل خرافية دون أن يحـــاولوا إيجاد تفسير مقنع لها ، بينما الاستعانة بفكرة الوظيفة الكامنة قد تساعد على تفسير هذا النوع من السلوك وتبين الوظيفة التى يؤديها للمجتمع ، حتى وإن كانت هذه الوظيفة بعيدة كل البعد عن الغرض الذى تهدف إليه هذه الممارسات . فكأن فكرة الوظيفة الكامنة تفتح الطريق أمام الباحث للاهتمام بأمور أخرى غير مجرد البحث عما إذا كان السلوك الاجتماعى يحقق غرضه المنشود الواضح ، وإلى التنقيب عن بعض النتائج الأخرى التى سوف يكون لها تأثير على شخصية الأفراد الذين يشتركون فى ذلك السلوك وبالتالى على استمرار الجماعة الكبيرة وبقائها فى الوجود .

والواقع أن البحث عن الوظيفة الظاهرة كثيرا ما يقع خارج نطاق علم الاجتماع . ففى المثال الذى أشرنا إليه – أعنى الطقوس المتعلقة بالاستسقاء عند اللوبى – يكون البحث عن الوظيفة الظاهرة من اختصاص عالم الظاهرات الجوية الذى سوف ينكر بلا شك أن لهذه الطقوس علاقة بسقوط المطر . أما فكرة الوظيفة الكامنة فانها تمكن الباحث من أن يواصل الجهود للتعرف على نتائج وآثار هذه الطقوس والمراسيم ، ليس بالنسبة إلى الظاهرات الجوية المتعلقة بالمطر ، وإنما بالنسبة إلى الجماعات التى تقيم هذه الطقوس وتمارسها . فهو يرى أن مثل هذه الممارسات من شأنها أن تزيد من قوه شخصية الجماعة

نظرا لأنها تتيح الفرصة أمام أفرادها المبعثرين للتجمع معا بقصد أداء هذه الشعائر والطقوس . ولقد انتبه دوركايم من قبل إلى هذه الوظيفة الكامنة ، وذلك فى مجال تفسيره للشعائر الدينية التى اعتبرها وسيلة للتعبير بطريقة جماعية عن بعض العواطف التى تعتبر مصدراً لوحدة الجماعة[1]. وهذا كله معناه أن استخدام فكرة الوظيفة الكامنة كفيل بأن يبين لنا أن السلوك الذى يبدو غير معقول لأول وهلة كثيراً ماتكون له وظيفة اجتماعية بالنسبة للجماعة التى تقوم به .

ويساعد هذا التمييز ، ثانياً ، على توجيه الاهتمام نحو ميادين للبحث أكثر جدوى وأهمية وعمقا من مجرد دراسة الوظائف الظاهرة التى يسهل التعرف عليها . فالبحث عن الوظيفة الكامنة يقتضى من الباحث أن يتعرف على ما إذا كان النظام أو النشاط الاجتماعى الذى يمارسه أفراد المجتمع للوصول إلى غرض معين قد حقق ذلك الغرض بالفعل ، كأن يبحث مثلا عما إذا كان نظام الأجور الحديث فى أحد المجتمعات قد حقق الغرض منه وهو القضاء على ظاهرة غياب العمال وانقطاعهم عن أعمالهم وزيادة الإنتاج وما إلى ذلك ، أو البحث عما إذا كانت إحدى حملات الدعاية قد حققت غرضها الحقيقى أيضا وهو إيقاظ « الرغبة فى القتال » مثلا أو « الإقبال على شراء سندات الحرب » أو « التسامح العنصرى » وهكذا . وهذه كلها أنواع من البحث صعبة ومعقدة ولها قيمتها. فالاكتفاء بدراسة الوظائف الظاهرة يجعل من الباحث الاجتماعى مجرد شخص يجيد تسجيل مظاهر السلوك المألوفة

---

(١) كذلك اتبع رادكليف براون هذا التفسير نفسه فى دراسته للشعائر والطقوس فى جزر الأندمان .

المادية . بيد أن الاهتمام بالوظائف الكامنة من شأنه ، على العكس من ذلك ، أن يفتح أمام الباحث آفاقا واسعة لم تكن تخطر له من قبل على بال ، لأنه سيحاول التعرف مثلا على أثر نظام الأجور على النقابات التى ينتظم فيها العمال ، أو أثر حملة الدعاية ليس فقط فى إيقاظ الشعور الوطنى — وهو الغرض المقصود — بل وأيضا فى جعل الناس يشعرون بعدم الميل أو الارتياح إلى التعبير عن آرائهم وأفكارهم بصراحة حين تتعارض هذه الآراء والأفكار مع السياسة الرسمية للدولة وهكذا . ويذهب ميرتون فى ذلك إلى حد القول بأنه فى اللحظة التى ينقل فيها الباحث الاجتماعى اهتمامه وتفكيره من مستوى الوظيفة الظاهرة إلى مستوى الوظائف الكامنة أو المستترة يكون قد حقق أهم جانب فى رسالة العلم وأهم ما يميز علم الاجتماع فى هذا المجال[١]

ومن الناحية الثالثة ، فان البحث من الوظائف الكامنة أو المستترة يؤدى إلى زيادة محسوسة فى معلوماتنا الاجتماعية بشكل لا يمكن تحقيقه إذا اكتفى الباحث بدراسة الوظائف الظاهرة . فالوظائف الكامنة لأحد الطقوس أو المعتقدات ليست من المسائل الشائعة أو المعروفة بين الناس ، إنما هى أمور تتم فى العادة دون أن يهدف إليها — أو حتى يدرى بها — الأشخاص أو الجماعات الذين يقومون بها . بل إن البحث كثيرا ما يكشف عن وجود وظائف للسلوك الاجتماعى تناقض تماما الآراء الشائعة أو المعروفة بين الناس ، مما يعنى أن الوظائف الكامنة قد تناقض الوظائف الظاهرة الواضحة . فقد يكون الغرض الواضح (أو الوظيفة الظاهرة) من شراء إحدى السلع هو إشباع الحاجة إلى هذه السلعة بالذات . فالرجل يشترى سيارة مثلا لكى

---

(١) Merton, *op. cit.* p. 66

يوفر لنفسه وسيلة خاصة للانتقال . ولكن كثيرا ماتختفي وراء ذلك الغرض الظاهري وظائف كامنة تختلف عنه كل الاختلاف بل وقد تناقضه ، إذ قد يكتشف الباحث أن الناس يشترون السلع الغالية المرتفعة الثمن ، ليس لأنها أجود من غيرها أو لأنها تشبع حاجتهم إليها بطريقة أفضل ، بل لأنها غالية فحسب[١] . وهذا كله معناه أن « الوظيفة الظاهرة » لا تعطينا في الحقيقة إلا المعنى البسيط الساذج للسلوك الاجتماعي ، وأن الحياة الاجتماعية ليست شيئا بسيطا كما يبدو للوهلة الأولى، وأنه لابد لنا لكي نفهم هذه الحياة الاجتماعية فهما دقيقا صحيحا من أن نذهب إلى ماوراء الأغراض الظاهرة للسلوك الاجتماعي .

رابعا وأخيراً ، فإن التفرقة بين نوعي الوظيفة الاجتماعية يحول بين الباحث الاجتماعي وخطأ الوقوع في إطلاق الأحكام الخلقية الساذجة عن العادات والتقاليد وأنماط السلوك التي يلاحظها في المجتمع، وتساعده بالتالي على التعمق في تحليل هذه الظواهر تحليلا علميا دقيقا . وكثيراً ما يؤدي هذا التحليل الوظيفي لنظام من النظم إلى الوصول إلى نتائج تتعارض تماما مع التقييمات الخلقية التي يعتنقها الناس نحو هذا النظام . فليس من الضروري أن تتفق الوظائف الكامنة للنظام الاجتماعي مع الآثار الواضحة أو الظاهرة التي ترتكز عليها هذه التقييمات أو الأحكام [٢].

ومن الصعب أن نقول إن هذا التحليل النظري الذي قام به الأستاذ ميرتون لدراسة مشكلة الوظيفة الاجتماعية ، ودفاعه عن الفكرة نفسها ونقده

---

(١) *Ibid.* p. 69

(٢) *Ibid* . p. 71

لبعض الاتجاهات الوظيفية قد أفلحت فى توضيح المشكلة تماما أو فى تبديد الظلام الذى يحيط بها . بل إنه يمكن القول على العكس من ذلك إن معالجته للمشكلة أسبغت كثيراً من الغموض على الفكرة . وربما كان ذلك راجعا إلى الطريقة الغريبة التى تناول بها الموضوع ، وإلى استخدامه مصطلحات ومفهومات مبهمة أو على الأقل غير دقيقة ، دون أن يجشم نفسه مؤونة توضيح ما يقصده بهذه المصطلحات والمفهومات . ويشبه ميرتون فى ذلك معظم علماء الاجتماع الأمريكيين الذين تعرضوا لدراسة هذه المسألة واستخدموا فى ذلك ألفاظا غريبة معقدة دون أن يضيفوا فى الحقيقة جديداً يذكر إلى ماسبق أن قال به غيرهم من العلماء . ولكن هذا لاينفى أن ميرتون أفلح فى معالجة الموضوع كله بكثير جدا من التفصيل الذى قلما نجد له مثيلا عند غيره من الكتاب .

وقد يمكن تلخيص موقف ميرتون على العموم فى نقطتين أساسيتين : الأولى هى رأيه فى أن أية دراسة جادة للوظيفة الاجتماعية تقتضى من الباحث الاجتماعى أن يعطى جانبا كبيراً من اهتمامه لموضوع البواعث والدوافع على اعتبار أنها سوف تساعد بشكل فعال فى التحليل الوظيفى ، وذلك على الرغم من الاختلاف الواضح بين الوظيفة الكامنة والبواعث وعدم وجود رابطة ضرورية بين الاثنين . فالباعث على نوع معين من السلوك الاجتماعى قد يختلف من مجتمع لآخر ومع ذلك يحقق ذلك السلوك نفس الوظيفة فى كل هذه المجتمعات ، كما أن البواعث قد تتشابه ومع ذلك تختلف الوظائف الكامنة . فتغير الباعث أو الوظيفة لايستلزم بالضرورة حدوث تغيرات مماثلة فى الآخر . والنقطة الثانية هى أنه يتعين على الباحث الاجتماعى أن يعطى جانبا كبيرا من اهتمامه أيضا لموضوع حاجات النسق الاجتماعى على اعتبار أنها تؤلف جزءا

جوهريا فى التحليل الاجتماعى . بيد أن ميرتون نفسه لا يلبث أن يذكر أنه من الصعب جدا تحديد هـذه الحاجات بطريقة موضوعية ولا يكاد يدلنا على طريقة عملية للتغلب على هذه الصعوبة . ومهما يكن من شىء ، فان هذه التفرقة التى يقيمها ميرتون بين « الوظيفة الظاهرة » و « الوظيفة الكامنة » ليست فى حقيقة أمرها إلا محاولة بسيطة للتمييز بين « الوظائف » الاجتماعية المقصودة والوظائف الغير المقصودة ، وهى كما ذكرنا من قبل تفرقة قديمة وشائعة فى الكتابات الاجتماعية والأنثربولوجية على السواء [١] .

(٥)

ولم يكن غرضنا أن نتتبع هنا كل ما قيل حول موضوع « الوظيفة الاجتماعية » ، خاصة وأن معظم الذين تكلموا فيه لم يفعلوا شيئا أكثر من ترديد المبادىء الأساسية التى وضعها الأساتذة الثلاثة الكبار : دوركايم ومالينوفسكى ورادكليف براون [٢] ، مع إضافة بعض التفصيلات فى

---

(١) Rex *op. cit.* pp. 73 - 4, Emmet. *op. cit*, p. 84

(٢) سبق أن ذكرنا أن بذور النزعة الوظيفية ظهرت فى القرن الثامن عشر فى كتابات كثير من الفلاسفة الاجتماعيين ولكنها لم تتبلور كمنهج للدراسة إلا فى القرن العشرين كرد فعل ضد الاتجاهات الانتشارية والتطورية وغيرها . وقد اختلف رأى الكتاب فى تحديد العلماء الذين يدخلون ضمن الاتجاه الوظيفى ، بحيث نجد أستاذاً مثل لوى Lowie يذكر ضمن العلماء الوظيفيين تايلور Tylor وروبرتسون سميث Robertson Smith وفونت Wundt وفريزر Sir James Frazer ووسترمارك Westermarck وماريت Marett وبواس Boas وكروبير Kroeber وروث بنديكت Ruth Benedict وغيرهم كثيرين ، مع أن بعض هؤلاء العلماء لم يتحرروا فى حقيقة الأمر تماما من الاتجاهات التاريخية والانتشارية ، ولم يتخلوا تماما عن كل آثار الاتجاه التطورى ، وهذا الموقف يتعارض =

بعض الأحيـــان ، وكثير من التعقيدات فى معظم الأحوال ، مما زاد من غموض المسألة لدرجة دفعت بعض الكتاب إلى المناداة بنبــذ اصطلاح « وظيفة » كلية من الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية واستبدال مصطلح آخر بها يكون أكثر وضوحا . ولكن هناك على أية حال من يعارض هذا الاتجاه ويعتبره حلا غير عملى وأنه لن يؤدى فى آخر الأمر إلى شيء ، لأن من العسير – كما يقول Nadel – الاتفاق على مصطلح آخر أفضل من كلمة « وظيفة » التى سادت وسيطرت فعلا على معظم الدراسات ، كما أن الغموض الذى يحيط بهذه الكلمة يعكس فى واقع الأمر شيئا من الغموض الذى يحيط بالمسألة ذاتها(١) .

* * *

ومهما يكن من تضارب آراء العلماء حول مفهوم « الوظيفة » ، فإن ثمـة بعض نقاط أساسية يكادون يجمعون عليها بحيث أصبحت بمثابة الأساس فى الدراسات الوظيفية . ولعل أهم هذه النقاط هو التسليم بأن كل نظام اجتماعى يلعب دورا محددا فى المحافظة على نمط الحياة السائدة فى ذلك المجتمع بالذات . صحيح إن بعض العلماء يغالى فى ذلك الاتجاه بحيث يذهب إلى أن كل عادة من العادات وكل عنصر من عناصر السلوك يلعب مثل هـذا الدور الحيوى وإلا لم يكن هناك أى مبرر لوجوده . فمالينوفسكى مثلا يرفض على هذا الأساس فكرة الرواسب الثقافية ، ويرى أن « كل » عنصر فى الحياة له وظيفة قد تكون غير واضحة ولكنها موجودة ويمكن الكشف عنها بالبحث والتحليل

= تماما مع موقف مالينوفسكى ، الذى لا يدخل فعلا فى زمرة الوظيفيين الى جانبه سوى رادكليف براون وهورنلى Hoernle وتورنفالد Thurnwald . ولـكن فى هذا الموقف أيضا كثير من التعسف .

(١) Nadel , *op. cit.*, P. 368

العميقين . ولكن هذا الموقف المتطرف لايكاد يجد له نصيراً حتى بين تلاميذ مالينوفسكى أنفسهم الذين، مع تسليمهم بالدور الحيوى الذى تؤديه النظم الاجتماعية ، لاينكرون – فى ضوء تجاربهم الخاصة المستمدة من دراساتهم الحقلية – وجود ظواهر اجتماعية متخلفة من الماضى ولا تكاد ترتبط بأى شىء آخر فى المجتمع ولا يكاد يكون لها أى أثر فى الحياة الاجتماعية(١).

والنقطة الثانية التى يجمع عليها معظم العلماء هى أن الوظيفة الاجتماعية لأى نظام من النظم تختلف كل الاختلاف عن الغاية من هذا النظام، كما تختلف عن الأغراض الشخصية التى قد تكون ماثلة فى أذهان الناس الذين يشتركون فى النشاط الاجتماعى،بل إنها قد تتعارض أحيانا مع هذه الأغراض الذاتية. وعلى ذلك فليس من شأن عالم الاجتماع – وبوجه خاص ليس من شأن عالم الأنثربولوجيا – أن يشغل نفسه بالبحث عن « غرض» الفرد أو الجماعة من ممارسة هـــذا النوع من النشاط أو ذاك . بل إن مهمته الرئيسية تنحصر فى البحث عن دور ذلك النظام – كنظام – فى تماسك البناء الاجتماعى وبقائه . فليس ثمة شىء أسهل من أن يسأل الباحث، أو حتى الشخص الغير المتخصص ، الناس عن أغراضهم ، وله بعد ذلك أن يقبل الأسباب التى يذكرونها له أو يرفضهـــا . أما البحث عن الوظيفة الاجتماعية فهو أمر يحتاج إلى كثير من المران والخبرة والتعمق فى التحليل وفى الفهم(٢). ولسنا نقصد من هذا بطبيعة الحـــال أنه من غير الممكن أو من غير المستحب ، تغيير بعض النظم أو محاولة القضاء عليها تماما كما هو الحال فيما يتعلق

---

(١) *Ibid*, p. 309

(٢) Emmet, *op. cit*, p. 86

بنظام الثأر مثلا ، بل كل ما نعنيه هو أنه حين نفكر فى ذلك الأمر فلابد لنا من أن نحسب مقدما حساب المشكلات التى سوف تترتب على هذا العمل، مادامت النظم الاجتماعية كلها متشابكة ومتساندة .

ولقد ترتب على ذلك كله أن العلماء الوظيفيين يرون ضرورة التمييز بشكل قاطع بين تفسير مظاهر السلوك الاجتماعى فى حدود وألفاظ الدوافع الفردية، وتفسيرها بالإشارة إلى متطلبات الإنسان الاجتماعية . فالنزعة الوظيفية على العموم تنكر ضرورة البحث عن الدوافع الإنسانية، بل وتنكر أيضا أن لهذه الدوافع دخلا بالوظيفة الاجتماعية، وتحاول بدلا من ذلك أن تحل العوامل التى يمكن تحديدها تحديدا موضوعيا (أى حاجات البناء الاجتماعى) محل العوامل الذاتية البحتة باعتبارها الأسس التى تتحكم فى النسق الاجتماعى . وعلى أية حال فانه على الرغم من كل المناقشات التى دارت والتى لا تزال تدور فى الكتابات الاجتماعية والأنثربولوجية، ورغم ما يبدو من ابتعاد بعض هذه الكتابات عن الأسس التى وضعها دوركايم ثم راد كليف براون من بعده، فلا يزال العلماء حين يتكلمون عن الوظيفة يقصدون دور النظام فى وجود المجتمع ، بمعنى أن وظيفة أى نظام أو ظاهرة هى الدور الذى يلعبه فى الحياة الاجتماعية ككل. وهذا معناه أنه لكى نفهم وظيفة أى نظام اجتماعى فلابد من أن ندرس العلاقات المتبادلة بينه وبين بقية النظم، أى علاقته بالبناء الاجتماعى. وهذا هو ما كان يرمى إليه دوركايم حين بين — كما ذكرنا من قبل — صعوبة الفصل بين المورفولوجيا الاجتماعية أو البناء الاجتماعى، والفسيولوجيا الاجتماعية أو النظم الاجتماعية . ومن هنا يمكن القول إن دراسة البناء الاجتماعى هى فى أساسها دراسة للنظم ولوظيفة هذه النظم.

الفصل الثالث

البناء والنظم الاجتماعية

حين بدا دوركايم كتابه عن «قواعد المنهج فى علم الاجتماع» (الفصل الأول) بمحاولة إيجاد تعريف دقيق للظاهرة الاجتماعية تعرض للصعوبات التى يصادفها الباحث الاجتماعى فى ذلك، نتيجة لاستخدام كلمة «اجتماعى» بطريقة فضفاضة غير دقيقة، سواء فى الحياة اليومية أو فى بعض الكتابات الغير العلمية بحيث تبدو كل أحداث الحياة التى تحقق بعض «الفائدة للناس كما لو كانت «ظواهر اجتماعية». ولقد بين دوركايم ماينطوى عليه هذا الاستخدام من خطأ وخطر. إذ ليس كل مايحدث فى المجتمع «اجتماعيا» بالضرورة، كما أن كثيرا من مظاهر السلوك البشرى لا يعتبر فى نظر علم الاجتماع «ظواهر اجتماعية» بالمعنى الدقيق للكلمة[1]. ولذا وجه دوركايم كثيرا من عنايته واهتمامه لدراسة الخصائص الجوهرية التى تميز «الظاهرة

---

(1) يقول دوركايم فى ذلك «ان الناس يستخدمون هذا اللفظ عادة للدلالة تقريبا على جميع الظواهر التى توجد فى المجتمع لا لسبب إلا لأنها تنطوى بصفة عامة على بعض الفوائد الاجتماعية. ولكن يمكننا القول بناء على ذلك انه مامن حادثة انسانية الا ويمكن أن نطلق عليها اسم «الظاهرة الاجتماعية» فان كل فرد منا يشرب وينام ويأكل ويفكر، وللمجتمع كل الفائدة فى أن يؤدى الفرد هذه الوظائف بطريقة مطردة. ومن ثم فلو كانت هذه الأشياء ظواهر اجتماعية لما وجد موضوع خاص بعلم الاجتماع، ولاختلط مجال بحثه بمجال البحث فى كل من علم الحياة وعلم النفس». لكن جميع المجتمعات تحتوى فى الواقع على طائفة محددة من الظواهر التى تتميز عن الظواهر التى تدرسها العلوم الطبيعية بصفات جوهرية انظر «قواعد المنهج فى علم الاجتماع»، الترجمة العربية ١٩٥١ ص ٣١.

الاجتماعية « le fait social » عن غيرها من الظواهر والأحداث التى تجرى فى المجتمع ، وبين لنا الشروط التى يجب أن تتوفر فى أى ظــاهرة حتى يمكن اعتبارها ظاهرة اجتماعية . ولكن على الرغم من كل هذا الاهتمام الذى أبداه دوركايم بدراسة الظواهر الاجتماعية فقد كان يحرص دائما على أن يبين لنا أن المهم فى الموضوع ليس هو الظاهرة الاجتماعية فى حد ذاتها ، وإنما المهم هو التعرف على « معنى » الظاهرة فى المجتمع الذى توجد فيه ، وهــو أمر لن يتيسر للباحث الاجتماعى إلا عن طريق رد الظاهرة إلى النسق الذى تنتمى إليه ، أى ربطها بغيرها من الظواهر التى تؤلف معهـا نظاما اجتماعيا متماسكا يؤدى وظيفة معينة فى حياة المجتمع .

والواقع أن هذه النظرة التى عرضها دوركايم تمثل موقفـا يختلف كل الاختلاف عن الموقف الذى كان يتمسك به معظم علماء الاجتماع والأنثربولوجيا فى القرن التاسع عشر ، والذى كان يقنع بجمع أكبر قـــدر من المعلومات الإثنوجرافية أو الظواهر الاجتماعية الجزئية المتشابهة ، فيقارن بينها بقصد الوصول إلى تعميمات أو قوانين كلية دون أن يحاول التعرف على «معنى» هذه الظواهر المتشابهة فى مختلف المجتمعات . ومن هنا كانت كتابات القرن التـــاسع عشر — كما تمثلها أصدق تمثيل مؤلفات سير جيمس فريزر Sir James Frazer وإلى حد ما كتابات تايلور Edward Burnett Tylor — تزخر بـثروة هائلة من المعلومات المفردة التى يقتطعها الكاتب اقتطاعا من

(١) والواقع أن دوركايم نفسه نبه الأذهان الى هذه المسألة ، وذلك فى مجال كلامه عن المنهج المقارن ، اذ ينص صراحة على أن المقـــارنة لابد أن تكون بين مجموعات من المتغايرات المتصلة الواسعة المدى وليس بين المتغيرات المبعثرة — « قواعـد المنهج فى علم الاجتماع » صفحة ٢١٢ .

الأنساق التى تنتمى إليها ، دون أن يحـاول التعمق بالفعل فى فهم المجتمع نفسه أو الحياة الاجتماعية ككل . فى هذه النقطة بالذات يختلف الاتجاه الذى وضع دوركايم أسسه ثم تابعته فيه المدرسة الوظيفية وبخاصـة فى الأنثربولوجيا الاجتماعية من ضرورة عقد المقارنات بين الأنساق المؤلفة من الظواهر الجزئية عن الاتجاهات القديمة [١] . فالشىء الذى يعطى الظاهرة قيمتها وأهميتها ومعناها فى المجتمع ، بل ويجعل منها موضوعا للدراسة العملية هو ارتباطها وتشابكها مع غيرها من الظواهر التى تؤلف معها نسقا واحداً متكاملا نسميه «النظام الاجتماعى». وهذا معناه أن مجرد «الوجود الفيزيقى» للظواهر فى الزمان والمكان لا يكفى لاعتبارها ظاهرة «اجتماعية» خليقة فى ذاتها بأن تكون موضوعا لعلم الاجتماع أو الأنثربولوجيا . فمجرد الأكل والشرب والكلام والذهاب إلى العمل وأداء الصلوات وغير ذلك لا تعتبر ظواهر اجتماعية يكتفى بدراستها فى حد ذاتها علماء الاجتماع والأنثربولوجيا. وإنما يهتم هذان العلمان بدراسة مسائل أكثر تجريدا وأكثر تعقيدا من ذلك ، مثل مبادىء التنظيم الاجتماعى أو التشريع القانونى ، أو النسق الاقتصادى أو المعتقدات والطقوس الدينية ، وهى كلهـا موضوعات تتركب من عديد من الظواهر التى ترتبط بعضها مع بعض ويقوم بينها نوع من الاتساق. فكأن الظواهر الجزئية التى تؤلف حقائق عيانية مشخصة والتى تبدو ظاهرة فى الحياة اليومية ويمكن حتى لغير ذوى الخبرة إدراكها، ليست سوى العناصر الأولية التى تؤلف عن طريق ترابطها معا أنواعا من الأنساق «الغير المرئية» التى يحتاج اكتشافها وفهمها إلى كثير من العمليـات الذهنية والمنطقية التى تقوم على الاستقراء والاختيار والتركيب ، على مايقول مالينوفسكى [١]

---

(١) Malinowski, B., *Coral Gardens* , 1935, Vol. 1, p. 317.

وهذه الأنساق « اللامشخصة » أو « اللاعيانية » التى يمكن تسميتها بالنظم الاجتماعية هى التى تهمنا بالفعل فى دراسة « البناء الاجتماعى » نظراً لأنها هى التى تدخل فى تكوينه . وهذا لا يتعارض بطبيعة الحال مع الحقيقة المسلم بها من أن الشىء الذى يلاحظه الباحث فى دراسته الحقلية هو مظاهر السلوك الجزئية ، وأن هذه المظاهر تعتبر بمثابة العناصر الأولى التى ترتبط بعضها ببعض فى شكل أنماط تقوم بينها علاقات عملية أو منطقية تؤلف النظم. فكأن النظام الاجتماعى هو أحد أطرزة السلوك ، وهو بذلك يتمتع بدرجة من التجريد لا نجدها فى وقائع السلوك الجزئية . والواقع أن النظام الاجتماعى يتضمن أكثر من فعل سلوكى واحد كما قد يحقق أكثر من هدف واحد، ولكنه يمثل على أى حال قاعدة أو معياراً معينا بالذات. فالزواج والعائلة والرياسة والملكية نظم اجتماعية يتضمن كل منها قواعد ومعايير معينة تحدد نوع السلوك والتصرفات التى يجب أن يتبعها الأشخاص الذين يدخلون أطرافا فى ذلك النظام . والأغلب أن هذه القواعد والمعايير تنطبق وتصدق على المجتمع كله بغض النظر عن الأفراد ، وإن كانت هناك حالات استثنائية سوف نعرض لها فيما بعد . ولكن المهم هنا هو أن نعرف أنه حين يتكلم علماء الاجتماع والأنثربولوجيا عن « النظام » الاجتماعى فانهم يقصدون على العموم أنماط العمل أو الفعل الاجتماعى التى تحدث بطريقة منظمة ورتيبة والتى ترمى إلى تحقيق هدف محدد بالذات، على أساس أن كل نمط من أنماط السلوك له نوع محدد من الأهداف . وكل هذا يتبلور فى النهاية فى وجود درجة من الاطراد والتقنين فى السلوك الاجتماعى تجعله يتوائم ويتفق مع المعيار الذى يوجه الناس فى حياتهم وفى أعمالهم .

وعلى الرغم من شيوع مصطلح « النظام الاجتماعى » فى الدراسات

الحديثه فلم يتفق العلماء بعد على تعريف واحد له ، وإنما يحاول كل منهم أن يعرفه من وجهة نظره الخاصة . ومن هنا كنا نجد أنفسنا أمام عدد هائل من التعريفات التي تتفاوت في البساطة والتعقيدوالتي يكشف بعضها عن كثير من الغموض. وقد يكون من العبث أن نذكر كل هذه التعريفات هنا، ولذا نكتفي بالإشارة إلى عدد قليل منها لكي نبين من ناحية مدى اختلاف الآراء إزاء مفهوم النظام الاجتماعي ، ونبين من الناحية الأخرى النواحي الأساسية التي تشترك فيها تلك التعريفات المختلفة . فالأستاذ نادل Nadel مثلا يكتفي بتعريف « النظام » بأنه « طريقة مقننة للسلوك الاجتماعي » أو « طريقة مقننة للعمل المشترك»[١]. أما الأستاذ ماكيفر MacIver فانه يقدم لنا أكثر من تعريف واحد في كتبه المختلفة. ففي كتابه عن «المجتمع المحلي *Community*» مثلا يعرف النظام بأنه «الصور أوالأشكال الثابتة التي يدخل الناس بمقتضاها في علاقات اجتماعية »[٢] ، ولكنه في كتابه عن « المجتمع *Society* » يقول « إنه يمكن تسمية كل ما هو مقرر اجتماعيا نظاما »[٣] ، بينما يذكر لنا في كتابه الذي اشترك في تأليفه مع بيج Page بعنوان «المجتمع» أيضا أن النظم الاجتماعية هي « الأشكال المقررة لأساليب العمل والسلوك في الحياة الاجتماعية »[٤] . ويستخدم رادكليف براون ألفاظا مشابهة في تعريفه

---

(١) Nadel , *op. cit.*, p. 108

(٢) MacIver , *Community*, 1924 , p. 8.

(٣) *Id* , *Society : A Textbook of Sociology*, 1947, p. 14.

(٤) Miclver & Page , *Society* - الترجمة العربية بقلم الأستاذ الدكتور علي أحمد عيسى صفحة ٣٥ .

للنظام الاجتماعي بأنه « الحالات المقررة للسلوك . وأنه يعتبر هـــو الأداة التي بواسطتها تستطيع شبكة العلاقات الاجتماعية أن تحافظ على وجودها واستمرارها [١] . ويرى مالينوفسكي أن النظم الاجتماعية « وحدات للنشاط البشري المنظم » ، وهذا معناه أن كل نظام له أغراض معينة بالذات وأنه على هذا الأساس يكون موجها نحو إشباع حاجة معينة أيضا ، وهذه ناحية لم يتطرق إليها العلماء الذين سبق ذكرهم . والواقع أن مالينوفسكي يدخل في مفهوم « النظام الاجتماعي » كثيراً من العناصر التي لم يذكرها غيره من العلماء الذين سبقوه في الكلام عن هذا الموضوع . ذلك أن فكرة « النظام » عنده تقتضي وجود اتفاق عام في المجتمع على فئة معينة من القيم التقليدية هي التي تجمع بين الناس . ويسمي مالينوفسكي ذلك « بالميثاق » ، أي أنها تتطلب وجود « معايير » معينة تتألف من المهارات المكتسبة والعادات والقيم الخلقية والقانونية ، كما أنها تتضمن في الوقت نفسه وجود جماعة من الناس ينتظمون فيما بينهم بطريقة معينة ، ويدخلون في علاقات محددة أحدهم بالآخر من ناحية وبالبيئة التي يعيشون فيها من الناحية الأخرى ، سواء في ذلك البيئة الطبيعية أو البيئة المصنوعة [٢] : ثم لا يلبث مالينوفسكي بعـد ذلك أن يضيف إلى

---

(١) Radcliffe-Brown, R.B., "On Social Structure" , in *Structure and Function* , *op. cit.*, p 10.

(٢) Malinowski , B., *A Scientific Theory of Culture*, Galaxy . N. Y. 1960, p. 39 and p. 46.

أنظر في ذلك أيضا Lee, A.M. (ed) , *Principles of Sociology*, Barnes & Noble, N. Y. 1961 , pp. 225-7 ; Nadel , *op. cit.* , pp. 108-109 ; Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology* , Oliver & Boyd , 1952 , vol. I , p.238.

مفهوم « النظام الاجتماعى » بعض العناصر الأخرى ، وذلك فى المقدمة التى كتبها فى عام ١٩٣٤ لكتاب هوجبن Hogbin عن « القانون والنظام فى بولينيزيا » ، حيث يعرف «النظام الاجتماعى» بأنه « مجموعة من الناس الذين يشتركون معاً فى أداء عمل اجتماعى معين يتعلق بناحية معينة من البيئة التى يعيشون فيها، ويستعينون فى ذلك بأساليب فنية مرسومة كما يخضعون لفئة معينة من القواعد والقوانين »(١). وهذا معناه أنه عن طريق دراسة النظم الاجتماعية يمكن للباحث الاجتماعى أو الأنثربولوجى أن يحصل على صورة واضحة متكاملة للتنظيم الاجتماعى داخل الثقافة(٢). وقد قبل كثير من العلماء بعض هذه العناصر التى أدخلها مالينوفسكى فى تعريفه للنظام الاجتماعى ، وبخاصة فيما يتعلق بالناحية المعيارية التى تتضمنها النظم بحيث نجد نادل مثلا يذكر لنا أن النظم تشمل ليس فقط السلوك بل وأيضا القواعد التى تحكم هذا السلوك (٣) .

---

(١) Malinowski , B. , "Introduction" to Hogbin, H. I. , *Law and Order in Polynesia* , 1952 , p.xxxIII.

(٢) مع أن مالينوفسكى يعالج فى كتاباته « الثقافة » وليس « البناء الاجتماعى » فانه كان يرى أن الثقافة يمكن تحليلها الى عدد من « النظم » التى تعتبر «وحدات بنائية» فى الثقافة . وسوف نرى فيما بعد كيف أن مالينوفسكى كان يعتقد أن النظم تقوم لكى تشبع بطريق مباشر أو غير مباشر الحاجات البيولوجية للانسان، وأنه يجب على الباحث أن يضع هذه النقطة دائما نصب عينيه وهو يحلل النظم الاجتماعية .

راجع فى ذلك مثلا: Leach , E R., " The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism", in Firth , R.(ed.) , *Man and Culture*, Routledge 1957 , p. 136.

(٣) Nadel , *op. cit.*, p. III.

وثمة تعريفات أخرى كثيرة تمتلىء بها كتب الأنثربولوجيا والاجتماع[1]. ومع أن هذه التعريفات تختلف فى ألفاظها وفى مضامينها فانها تتفق كلها فى أنها تعتبر «النظام الاجتماعى» هو الأساليب المقررة المقننة للسلوك الاجتماعى. ولقد ترتب على ذلك عدة أمور هامة لا تزال تثير الجدل والمناقشات بين العلماء المحدثين . وأول وأهم هذه الأمور هو أن «النظام الاجتماعى»، أيا كان، لابد أن يؤدى وظيفة معينة فى الحياة الاجتماعية مادام المجتمع نفسه يعترف به ويقره، كما أنه يخضع بالضرورة لمعايير راسخة وقيم ثابتة يؤمن بها المجتمع ويتمسك بها أشد التمسك . وقد ذهب بعض العلماء فى ذلك إلى حد اعتبار النظام الاجتماعى – سواء أكان هو نظام القرابة أو النظام السياسى أو النظام الاقتصادى أو غيرها من النظم التى تؤلف البناء الاجتماعى الشامل – نوعا

---

(١) من ذلك مثلا مايذهب اليه عالم الاجتماع البريطانى الأستاذ موريس جنزبرج من أن النظم هى «الأساليب المستقرة المعترف بها والتى تحكم العلاقات القائمة بين الأفراد والزمر الاجتماعية» (Ginsberg, M. , *Sociology*, O.U.P. 1934 , p. 42.)، بينما يرى هوبهاوس أنه يمكن إطلاق كلمة «النظام» على «التنظيمات التى يؤلفها الأشخاص الذين يتمسكون بفئة معينة من الأساليب كما هو الحال فى نظام الكنيسة (Hobhouse, L.T. *Social Development* , 1924 , p. 41) أما عالم الاجتماع الأمريكى ليستر وارد Lester F. Ward فانه يعتبر النظام وسيلة «لتوجيه الطاقة الاجتماعية واستخدامها استخداما صحيحا» وينظر هايس E. G. Hayes الى النظم الاجتماعية على أنها فئات من «المناشط التى يتمسك بها المجتمع على اعتبار أنها وسائل هادفة يستعين بها فى تحقيق أهداف مقصودة ومقبولة»، بينما يعتبر الوود C. A. Ellwood النظم هى «العادات الاجتماعية التى تترتب فى شكل أنساق». أنظر فى هذه التعريفات وغيرها :– Koenig.S *Sociology : An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble, 1957 . p. 70 .

من السلوك المقصود الهادف ، وأنه يحقق بالضرورة غرضا محدداً ومعينا بالذات . ولكن مع أن معظم العلماء يرون أن الغرضية هي أحد مكونات «النظام» التي لا يمكن له أن يقوم بدونها ، فانهم يرون في الوقت نفسه أنه ليس من مهام الباحث الاجتماعي أو الأنثربولوجي أن يبحث في دراسته للنظم الاجتماعية عن الغرض من السلوك ، وأن كل مهمته تنحصر في تحليل تصرفات الناس وأفعالهم وربطها بعضها ببعض لمعرفة الدور الذي تلعبه في الحياة الاجتماعية ككل . والأمر الثاني هو أن الكثيرين من العلماء يرون أن النظام ، باعتباره هو السلوك المقنن ، يرتبط وجوده في المجتمع بوجود بعض الجزاءات الاجتماعية social sanctions ، وربما كان هو السبب الأساسي في اتباع الناس للنظم الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم وتمسكهم بهذه النظم خشية التعرض لتلك الجزاءات . ويظهر هذا بشكل واضح في إشارة مالينوفسكي إلى وجود « معايير خلقية وقانونية » في مفهوم النظام الاجتماعي على ما ذكرنا . فوجود هذه المعايير يعتبر ضمانا كافيا ليس فقط بضرورة مراعاة هذه النظم ، بل وأيضا ضد الخروج عليها أو الانحراف عنها[1] . والأمر الثالث والأخير هو أن كلمة « نظام » تستخدم دائما لتشير إلى ملامح الحياة الاجتماعيه التي تستمر في الوجود أجيالا طويلة ، بمعنى أن وجود النظام لا يرتبط بوجود الأفراد أو « الأجيال البيولوجية » ، بحسب تعبير هيوز

---

(١) يرى نادل أن أخف أنواع الجزاءات التي توقع على الخروج على أنماط السلوك المقررة اجتماعيا ، أي الخروج على « النظام الاجتماعي » ، هو استنكار المجتمع واستهجانه للفعل واستياؤه من الفاعل ، وأن أبسط أنواع الإثابة والمكافأة على التمسك بهذه الأنماط هو اطراء المجتمع للفرد وابداء استحسانه للعمل . Nodel , *op.cit* ., pp . 109 - 111.

Hughes [١] ، وإنما يتعدى وجوده حياة الأفراد كما أنه يتمتع بقدرة كبيرة على الصمود فى وجه التغيرات الطارئة التى قد يظن أنها كفيلة بهدمه وإزالته. وأقرب مثل للذهن هو الحفلات والطقوس والمراسيم التى يتمسك بها الناس فى حالة الزواج أو الوفاة مثلا دون أن يعرفوا أصلها أو دلالتها ومعناها ؛ بل إنهم كثيرا ما يقومون بها دون أن يكونوا مقتنعين تماما بضرورتها وبالرغم مما قد تسببه لهم من متاعب ومضايقات . فكأن للنظم الاجتماعية إذن قدرة على الاستمرار وعلى الاطراد فى الحدوث ، حتى وإن لم يكن لها فائدة واضحة فى أذهان الناس [٢] .

(١)

كذلك أثارت الفكرة العامة السائدة عن أن النظام هو السلوك الاجتماعى المقنن الذى يقره المجتمع كله كثيراً من الجدل حول مسألة عمومية «النظام» ومعنى هذه « العمومية » . والرأى الغالب بين علماء الاجتماع وعلماء

---

(١) Hughes. E.C., "Institutions" , in Lee (ed.) *op. cit*, p. 22

(٢) يفرق عالم الاجتماع الأمريكى سمنر Sumner بين العادات الشعبية والنظم على أساس أن « العادات الشعبية أو السنن folkways » هى الظواهر الاجتماعية الأولية التى تنتج عن السلوك الجمعى الذى حدث فى الماضى ، ولكنها تدخل مع تشكيل سلوك الناس فى الحاضر وفى المستقبل ، وأن الإنسان مضطر الى تقبلها والتمسك بها والتصرف بمقتضاها دون أن يدرك ذلك أو يشعر بتلك الخاصية القاهرة أو الملزمة التى تعتبر من أهم خصائص «السنن» أما النظم الاجتماعية ، فانها علاوة على استمرارها واطرادها ، فان الإنسان « يشعر » بفائدتها ، كما أن لها « بناء » معينا يتصرف الناس ويتعاونون داخل نطاقه تبعا لطرق وأحكام معينة مرسومة وفى أوقات محددة بالذات . وهذا معناه أن سمنر يفرق بين العادات الشعبية والنظم على أساس أن النظم تتطلب ما يسميه بالتعاون المقصود أو الشعورى. انظر : Sumner ,W.G., *Folkways* ; Mentor Books ; 1950 , Section 1 . pp. 1 - 3 .

الأنثربولوجيا بوجه خاص هو أن « عمومية » النظام الاجتماعى مسألة نسبية بحت ، بمعنى أنه لابد من أن يؤخذ فى الاعتبار دائما الجماعة المحلية التى تقبل هذا النظام وتمارسه وتتمسك به . فكثيراً ما يتخذ السلوك الاجتماعى شكل النظام المقرر فى مجتمع معين بالذات دون أن يستتبع ذلك بالضرورة قبول ذلك « النظام » أو شيوعه فى المجتمع الكبير الذى يكون هذا المجتمع المحلى جزءاً فيه . مثال ذلك « الثأر » الذى يمارس فى كثير من أنحاء الصعيد والصحراء ، والذى له أحكامه وقوانينه ومنطقه الخاص . فهو يعتبر نظاما اجتماعيا مقرراً فى الجماعات التى تمارسه ، ولكنه يقابل مع ذلك بالاستهجان بل والإنكار والمقاومة من بقية المجتمع المصرى . فكأنه توجد إذن دائما فئتان أو مجموعتان من الناس يجب أن نأخذهما فى الاعتبار فى دراسة النشاط المقنن الذى يتخذ شكل « النظام الاجتماعى » : الأولى هى الزمرة التى تمارس هذا النشاط بالفعل ، أى التى « تخرج بمعيار النظام إلى حيز العمل » على مايقول نادل ؛ والثانية هى الجماعة المحلية التى تنتمى إليها هذه الزمرة التى تمارس ذلك النشاط ، والتى يمكن القول تبعا لذلك إن « المعيار » يعتبر « صحيحا » بالنسبة لها حتى وإن لم تشترك هى ذاتها فى التنفيذ بالفعل ، وذلك علاوة على المجتمع الكبير الذى تنتمى إليه كلتا الطائفتين والذى قد يستهجن ذلك النظام أحيانا أو ينكره كل الإنكار ويقاومه ويعمل على إزالته والقضاء عليه . فالثأر من حيث هو نظام اجتماعى يعتبر إذن معياراً « صحيحا » بالنسبة لتلك الجماعة القبلية أو الشبه القبلية التى تمارسه وتتمسك به وتخضع لأحكامه وقواعده وتقبل منطقه . ولكن هذا المعيار نفسه يحدد فى كل حالة الأشخاص (أو الزمرة الاجتماعية) الذين يتعين عليهم مزاولة هذا النشاط ، أى الأخذ بثأر قتيلهم ، تبعا لقواعد مرسومة محددة ، وذلك فى الوقت الذى يقف بقية

المجتمع من ذلك « النظام » موقف الإنكار والمقاومة [١] . فمسئولية الأخذ بالثأر تقع على عاتق الرجال دون النساء من أعضاء العصبة القريبة للقتيل ، كما تقع بعد ذلك على الشخص الأعزب قبل المتزوج الذي يقوم بأعباء والتزامات كثيرة نحو غيره (الزوجة والأولاد على الأقل) . بل أن « النظام » نفسه يحدد لبقية أفراد العصبة الأدوار المختلفة التي يجب أن يقوموا بها إزاء الشخص المنوط به الأخذ بالثأر و إزاء أهله في حالة وقوعه في أيدي السلطات ، ويرسم ذلك حسب قواعد دقيقة محكمة [٢] .

يضاف إلى ذلك أن بعض النظم الاجتماعية لا يمارس بالفعل إلا في مواسم مرسومة وفي مواعيد محددة ، وإن كان يقوم بها دائما أشخاص معينون بالذات أو فئات معينة أيضا من الناس ، كما هو الحال في بعض المراسيم والشعائر الدينية الموسمية . ويعرف هذا النمط من النظم الاجتماعية بالنمط

---

(١) من الطريف أنه في حلقة البحوث الجنائية الأولى التي عقدها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة في عام ١٩٦٢ ، كنت أعرض لهذه الفكرة محاولا تبيين كيف أن الثأر يعتبر « نظاما » في بعض أنحاء المجتمع الصعيدي ، فاعترض أحد كبار المشتغلين بالقانون على هذا التعبير وقال إنه يكفي تسمية الثأر « ظاهرة » لأنه في الحقيقة « لا نظام » . وواضح أنه حين وصف الثأر بأنه « لا نظام » كان يأخذ المعنى الدارج لكلمة « نظام » من ناحية ، كما كان ينظر الى الثأر من زاوية المجتمع المصري ككل وليس من زاوية المجتمع المحلي الذي يعترف بالثأر كنظام اجتماعي ، أي كنوع من السلوك المقنن المعترف به من أعضاء الجماعة المحددة التي تمارسه وتخضع لقوانينه وأحكامه .

(٢) انظر في ذلك مقالنا « الثأر : « دراسة أنثربولوجيه في احدى قرى الصعيد » (المجلة الجنائية القومية ، المجلد السادس ، العدد الثالث نوفمبر ١٩٦٣ صفحات ٣٠٠ — ٣٦٤) . وقد أجري بحث الثأر في الأصل تحت اشرافنا بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية وأسهم في جمع المعلومات الإثنوجرافية عدد من الباحثين المساعدين بالمركز نخص بالذكر منهم السيد / أحمد سامي عبد المحسن وزوجته السيدة صفية قاسم عبد المحسن اللذين اشتركا أيضا في اعداد التقرير المبدئي الذي رفع الى المركز عام ١٩٥٨ .

« التكرارى repetetive » . ويستدل على « صحة » هذه النظم بعدد المرات التى تمارس فيها بكل دقائقها وتفاصيلها أثناء فترة معينة من الزمن، وبانتظام وقوعها فى مواعيد ثابتة لاتتغير أثناء هذه الفترة التى يتابع فيهـا الباحث سير النظام ومن هذه الناحية تتميز النظم التكرارية عما يعرف باسم النظم «العارضة contingent » ، وهى النظم التى تظهر على فترات غير منتظمة كما قد يتغير الأشخاص أو فئات الناس الذين يشتركون فيها فى كل مرة حسب مايقضى به الموقف . ولسنا نقصد بذلك أن النظـام العارض يظهر فى فترة محدودة من الزمن ثم يزول تماما من المجتمع . بل المقصود هنا هو أن النظام «يكمن» — مع وجوده ومع اعتراف المجتمع به — بالنسبة لكل أو بعض أفراد المجتمع إلى أن تتاح الفرصة المناسبة وتتوفر الملابسات الملائمة لظهوره وممارسته من جديد . ومن الأمثلة على ذلك « نظام » الزواج و « نظام » انعقاد المحاكم فى المجتمعات البدائية ، و « نظام » ممـــارسة السحر والشعوذة فى حالات المرض فى بعض المجتمعات المتخلفة وما إلى ذلك[١] . وتوجد هذه الأنماط من النظم بطبيعة الحال إلى جانب النظم الاجتماعية العامة التى تسود فى المجتمع كله ويمارسها الناس فى جميع الأوقات دون أن تمر بفترات « كمون » ، والتى يشترك فى أدائها أعضاء المجتمع بغير استثناء ، كما هو الحـال بالنسبة لنظام الأسرة (وليس نظام الزواج)[٢] أو نظام السيادة والخضوع . وهذا لا يمنع بالطبع من أن تختلف الأدوار الاجتماعية التى يقوم بها مختلف الأفراد

---

(١) Nadel-*op. cit*, pp. 119 - 20

(٢) وذلك على أساس أن كل فرد فى المجتمع لابد أن ينتمى بشكل أو بآخر الى أسرة، وإن كان دور الفرد يختلف من أسرة لأخرى . ومن هنا تعتبر الأسرة نظاما أكثر عمومية من الزواج ، اذ لا يشترط فى كل فرد أن يتزوج .

داخل النظام الاجتماعى الواحد ، كأن يقوم شخص معين بدور الأب فى الأسرة بينما يقوم شخص آخر غيره بدور الابن فى هذه الأسرة نفسها . بل إن الشخص الواحد كثيراً ما يقوم فى النظام الواحد بأكثر من دور واحد . فهو فى الأسرة (ونعنى بالأسرة دائما ما يطلق عليه فى الكتابات الاجتماعية والأنثربولوجية اسم العائلة الصغيرة أو العائلة النواة أو العائلة الأولية التى تتكون من الوالدين والأبناء غير المتزوجين) يقوم بدور الابن مثلا بالنسبة لوالديه ودور للأخ بالنسبة لإخوته ، أوقد يقوم بدور الأب بالنسبة لأولاده ودور الزوج بالنسبة لزوجته ، وهكذا . وكل دور من هذه الأدوار يفرض عليه التزامات معينة، ويتطلب منه القيام بمناشط خاصة.

ولكن الواقع أن هذه التمييزات بين أنواع النظم ، وبخاصة بين النظم العارضة والنظم المستمرة أو الشاملة ، تمييزات تعسفية إلى حد كبير . فالنظام الواحد يمكن اعتباره نظاما « عارضا » أو « مستمرا » تبعا لاختلاف وجهات النظر . فالمحكمة مثلا « نظام مستمر » فى المجتمع الحديث ، لأنها تعقد باستمرار ويعترف بها المجتمع كله وتشرف عليها هيئة قضائية تؤدى وظيفة معينة فى البناء الاجتماعى ، على الرغم من أن الأشخاص الذين يقومون بهذه الأدوار يتغيرون من حين لآخر . ولكن فى الوقت نفسه تعتبر المحكمة « نظاما عارضا » بالنسبة للمتنازعين أنفسهم لأنهم لا يشتركون فى نشاطها إلا أثناء فترة معينة من الزمن هى التى يستغرقها عرض النزاع للحكم فيه . ومما يزيد صعوبة المسألة أن بعض النظم تعكس كل هذه المظاهر فى وقت واحد . فالكنيسة مثلا — على ما يقول نادل — تنظيم معترف به يمثل اعتقادا مذهبيا وروحيا وخلقيا معينا وتكون له من هذه الناحية « صبغة » دائمة مستمرة . ولكن كثيراً من تعاليم الكنيسة يتعلق فى الوقت نفسه بأمور

عارضة فقط مثـل التعميد والاعتراف والصلاة ، بينما للبعض الآخر صفة النظم « التكرارية » مثل قداس الأحد أو أيام الأعياد[١] .

و كل هذا معناه فى الحقيقة أن النظام الاجتماعى لا يمكن ـ على ما ذكرنا من قبل ـ أن يوجد إلا فى جماعة معينة بالذات هى التى تعترف به وتقره وتمارسه وتعتبره أمراً لازما لحياتها وتماسكها بحيث لا يمكنهـا أن تتخلى أو تنحرف عنه دون أن يتغير بناؤها التقليدى ، أو يطرأ عليه على الأقل بعض الخلل . ولقد سبق أن رأينا أيضا أنه ليس من الضرورى أن يسود النظام الاجتماعى المجتمع الكبير كله . ويظهر هذا بشكل واضح فى المجتمعات الحديثة أكثر منه فى المجتمع البدائى . إذ كثيراً ما يقتصر وجود نظام اجتماعى معين على قطاع واحد من قطاعات المجتمع الحديث المعقد تتوفر فيه خصائص بنائية وثقافية معينة تستلزم قيامه ، كما هو الحال بالنسبة لنظام الثأر الذى يرتبط وجوده ببناء اجتماعى معين بالذات ، ويتطلب أنساقا اجتماعية معينة أيضا لا توجد فى المدن الكبرى أو فى المجتمعات الحضرية عموما . ولذا كان سكان المدن لا يعترفون بالثأر كنظام ، بل إنهم ينكرونه ويحاولون إزالته من المجتمعات المحلية التى تمارسه . والواقع أن علمـــاء الأنثربولوجيا حين يتكلمون عن « النظام الاجتماعى » باعتباره نمطا سلوكيا عاما يسود المجتمع ككل ، فانهم يقصدون المجتمعات التقليدية الصغيرة الحجم القليلة السكان والتى تمتاز بدرجة عالية من التجانس الثقافى ، مما يساعد على توحيد النظم الاجتماعية فيها بدرجة لا تتيسر فى المجتمعات الحديثة المعقدة . ويجب ألا ننسى أن الأنثربولوجيا الاجتماعية ظلت فترة طويلة نسبيا من تاريخها القصير

---

(١) *loc. cit.*

تقصر اهتمامها على ما كان يعرف باسم « المجتمعات البدائية » . ومع أن مجال الأنثربولوجيا اتسع كثيراً فى السنوات الأخيرة بحيث أصبح الأنثربولوجيون يدرسون كل أنواع المجتمعات البشرية على اختلاف درجات تقدمها وتحضرها وتعقدها ، فانهم لا يزالون يفضلون تركيز جهودهم فى دراسة هذه المجتمعات على الجماعات المحلية الصغيرة ، كأن يدرسوا مدينة من المدن الصغرى أو أحد المصانع أو ما إلى ذلك . بيد أن بعض النظم الاجتماعية يرتبط وجوده ليس بمجتمع محلى محدد بل بطائفة معينة من الناس لا يرتبطون بمكان واحد معين وإنما ينتشرون فى كل أنحاء المجتمع الكبير الشامل . فالنظام الحربى مثلا الذى يشيع فى عدد كبير من مجتمعات شرق إفريقيا يرتبط وجوده بطبقة عمر معينة بالذات دون غيرها من طبقات العمر التى تنقسم إليها age - set القبيلة [1] . وعلى العموم فان المبدأ الأساسى فى هذا كله هو نسبية النظام

(١) يوجد نظام طبقات العمر فى عدد كبير من المجتمعات فى شرق إفريقيا وفى أمريكا وبعض جزر المحيط الهندى وبعض قبائل أستراليا ، ولكنه لا يتمثل بوضوح وقوة فى أى منها مثلما يتمثل فى شرق إفريقيا وبخاصة لدى القبائل النيلية الحامية . وبمقتضى هذا النظام ينقسم أعضاء المجتمع ، أو الذكور منهم على الأقل ، إلى جماعات طبقية تنتظم كل جماعة منها جميع الأفراد الذين ينتمون إلى سن معينة ، بحيث يترتب السكان جميعا فى النهاية فى طبقات تعلو إحداها الأخرى ، ويقف كل منها موقفا معينا من بقية الطبقات التى تعلوهـا أو تأتى دونها فى السلم الاجتماعى ، كما تعمل كل الطبقة الواحدة وتتصرف فى كل شئون الحياة الاجتماعية ككل أو كوحدة متماسكة . وتتولى الوظيفة الحربية طبقة الأبطال أو المحاربين التى تتألف من الشبان الذين يكرسون همهم ليدخلوا أول مراحل الرجولة . انظر فى ذلك مقالنا عن « نظام طبقات العمر - دراسة فى الأنثربولوجيا المقارنة » (مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية - المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ ، صفحات ١٧١-٢١١ .

الاجتماعى مهما يقل عن عموميته وشموله. فهو يرتبط دائما بمجتمع محلى معين أو بجماعة معينة بالذات بحيث يسود فيها ويحدد لهاسلوكها الاجتماعى ويرسم لها علاقاتها الاجتماعية ، سواء بين الأفراد والزمر الاجتماعية التى ينقسم إليها هذا المجتمع المحلى ، أو مع غيره من المجتمعات .

(٢)

وليس «النظام» مجرد ظاهرة بسيطة فى تكوينها والواقع أن معظم النظم الاجتماعية تبلغ درجة عالية من التعقيد ويدخل فى تكوينها عدد كبير جدا من العناصر المتداخلة المتشابكة . بل إن بعض النظم يمكن تحليله أولا إلى عدد من النظم الجزئية الأكثر بساطة، والتى تتألف بدورها من مجموعة من تلك العناصر المتشابكة . وعلى أية حال فان أى نظام اجتماعى، مهما يبد عليه من بساطة لأول وهلة ، ليس فى حقيقته إلا شبكة معقدة من العلاقات التى تحتاج إلى كثير من الجهد لتحليلها وفهمها . فالزواج مثلا ، وهو نظام بسيط نسبيا ، يضم عدداً من النظم الاجتماعية الأقل تعقداً والتى يشتمل كل منها مع ذلك على كثير من العناصر والظواهر المعقدة المتشابكة مثل نظام المهر ، وشبكة العلاقات الاجتماعية التى تقوم بين أفراد الأسرة الصغيرة ، ونظام العلاقات الاجتماعية بين الجماعتين القرابيتين اللتين ينتمى إليهما الزوجان وغير ذلك . كما أن أى نظام من هذه النظم يمكن التمييز فيه بين كثير من العلاقات الاجتماعية والسمات الثقافية والقواعد التى تحدد سلوك مختلف الأفراد ضمن هذا النظام . فالمهر يتألف من عديد من الظواهر الاجتماعية التى تتعلق بوجه خاص بنوع المهر (أى إذا كان المهر يتألف من النقود أو من بعض السلع الاستهلاكية أو الممتلكات أو الماشية مثلا، على ماهو عليه الحال فى كثير من مجتمعات شرق

إفريقيا) ومقداره وطريقة الاتفاق عليه وطريقة دفعه ، وما يلازم ذلك كله من مراسيم وطقوس معقدة يرسمها العرف ويتبعها الناس بحذافيرها فى معظم الأحوال ، وذلك علاوة على معنى المهر والدور الذى يقوم به فى تأمين مستقبل الزوجة والأطفال. كذلك الحال بالنسبة للأسرة. إذ رغم بساطتها الظاهرية وقلة عدد أفرادها، فانه يمكن التمييز فيها بين ثمانية أنماط على الأقل من العلاقات الاجتماعية الأساسية لكل منها وظيفته المحددة، وهى : أولا علاقة الزوج والزوجة التى تقوم على أساس الحقوق الزوجية والجنسية والمسئولية المشتركة نحو البيت والأولاد ، بكل ما يتضمن ذلك من العناية بالأطفال وتنشئتهم ، وتقسيم العمل بين الزوجين وحقوق كل منهما فيما يتعلق بالملكية والسلطة والطلاق وما إلى ذلك . ثانيا ، علاقة الأب والابن التى تقوم على مسئولية الأب نحو ابنه وما تشتمل عليه من تعليم وتأديب ، وما يقابل ذلك من وجوب الطاعة واحترام من جانب الابن، ثم علاقات التعاون الاقتصادى فى نواحى النشاط المختلفة التى يضطلع بها الذكور وبخاصة بعد أن يكبر الابن ويستطيع الإسهام فى الحياة الاقتصادية ، ثالثا ، علاقة الأم والابنة ، وهى علاقه تماثل تلك التى تقوم بين الأب والابن إلى حد كبير، ولكنها تدور فى أغلب الأحوال فى محيط البيت نفسه وبخاصة فيما يتعلق بالمساعدات التى تتوقع الأم أن تلقاها من ابنتها حين تكبر. رابعا، علاقة الأب والابنة، وهى تتمثل فى مسئولية الأب إزاء حماية ابنته ومساعدتها ماديا حتى بعد الزواج فى كثير من الأحيان ، كما تتضمن موقف الأب من البنت وطريقة تدليله لها وهى صغيرة وكيف تتغير هذه العلاقة بالتدريج بتقدم البنت فى العمر . خامسا ، العلاقة بين الأم والابن والدور الذى تلعبه الأم فى تنشئة الابن الذكر والتصاق الابن بأمه فى فترة الحياة المبكرة ثم استقلاله التدريجى عن

محيط النساء، وكذلك الدور الذى يلعبه الابن فى حياة الأم ومسئولياته نحوها حين تتقدم بها السن وبخاصة بعد أن يموت الأب. سادسا، العلاقة بين الأخوين، وهى فى الأغلب علاقة زمالة فى اللعب أثناء الطفولة ولكنها لا تلبث أن تتطور إلى علاقة تعاون اقتصادى فى كثير من المجتمعات التقليدية تحت إرشاد الأخ الأكبر، ومسئولية الأخ الأكبر نحو إخوته الصغار حين يموت الأب، والعلاقة التى قد تنشأ نتيجة لموت الأب، والرغبة فى تقسيم التركة وما إلى ذلك. سابعا، العلاقة بين الأختين، وهى تماثل إلى حد كبير تلك التى تقوم بين الأخ الأكبر وأخيه الأصغر، ولكنها تمتاز بوجه خاص بأن الأخت الكبرى فى كثير من المجتمعات يوكل إليها أمر العناية بأختها الصغيرة منذ الصغر وبذلك تقف منهـا موقف الأم، فتعنى بنظافتها وتشرف على كل أمورها. ويظهر ذلك على الخصوص حيث يكون الفارق فى العمر بينهما كبيرا. ثامنا وأخيراً، العلاقة بين الأخ والأخت، وهى علاقة زمالة فى اللعب أثناء الطفولة وإن كان هذا يتوقف إلى حد كبير على فوارق السن بينهما، ثم لا تلبث هذه العلاقة أن تتطور تدريجيا بحيث يطرأ عليها نوع من التحفظ فى السلوك إزاء أحدهما الآخر، ويرتبط ذلك بتفاضل المركز الاجتماعى لكل منهما وما يشعر به الأخ من مسئولية نحو أخته وبخاصة حين يموت الأب [1]. والشىء نفسه يمكن أن يقـال ـ ولكن مع تعقيد أكثر ـ عن تشابك العلاقات بين أهـل الزوج وأهل الزوجة سـواء قبـل الزواج أو بعده. ولكن على الرغم من كل هذه التعقيدات التى يشتمل عليها نظام

---

(١) Murdock, *op. cit.*, pp: 93 - 4. وسوف نعالج هذا الموضوع بتفصيل أوفى فى الجزء الثانى من هذا الكتاب حين نتكلم عن نسق القرابة.

الزواج ، الذى يعتبر كما قلنا نظاما بسيطا نسبيا ، فانه يعتبر أحد المكونات الجزئية التى تدخل فى تكوين نظام اجتماعى آخر أكبر وأوسع وأكثر شمولا وتعقيدا ونعنى به نظام القرابة أو على الأصح نسق القرابة Kinship system ، الذى يشمل بالإضافة إلى الزواج عددا آخر من النظم مثل نظام النسب أو الانحدار، ونظام المصاهرة ، وتفرعات الجماعة القرابية والوراثة وغيرها. وهذه نظم شديدة التعقيد ويمكن تحليلها إلى نظم جزئية أكثر بساطة ثم إلى العناصر الأولى التى تكونها، ونعنى بها العلاقات الاجتماعية التى تعتبر هى النواة الأولى للنظم. ويزداد تعقد نسق القرابة فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية عنه فى المجتمع الحديث بحيث يضطر الباحث فى تحليله لذلك النسق إلى أن يتناول أنماطا من العلاقات الاجتماعية لا تكاد تمت بصلة إلى روابط القرابة كما نفهمها فى المجتمعات الحديثة ، كأن يبحث فى «نظام» مصطلحات القرابة التى يستخدمها الأقارب فيما بينهم، على أساس أن هذه المصطلحات ليست مجرد ألفاظ يتنادى بها الأقارب أو يشيرون بها بعضهم لبعض ، وإنما على أساس أن هذه المصطلحات تكشف عن المسئوليات والالتزامات والحقوق التى تقوم بين هؤلاء الأقارب، وبخاصة فيما يتعلق بتنظيم الزواج والتحريمات المفروضة على زواج الأقارب ، وتنظيم الإسهام فى المهر أو الدية تبعا لدرجة القرابة ، والمشاركة فى الإغارات والحروب، والمسارعة إلى العون فى وقت الشدة وما إلى ذلك . فهذه كلها أمور لها مغزاها وأهميتها فى أنساق القرابة فى المجتمعات البسيطة .

ولكن مع أن كل نظام من هذه النظم التى تدخل فى تكوين النسق، (١)

---

(١) من الواضح أننا نستخدم كلمة « نسق system » هنا للاشارة الى النظـــام=

ومع أن كل عنصر أيضا من العناصر الداخلة فى تكوين النظام نفسه يكون له دوره المحدد ووظيفته فى بناء النسق أو النظام الذى يؤلف جزءا منه، فليس من الضرورى أن توجد كل هذه العناصر فى كل الحالات التى يظهر فيها ذلك النظام. فنظام الأبوة مثلا، بكل ما يشتمل عليه من علاقات بين الأب والأبناء ومن حقوق وواجبات، لا يظهر كعنصر هام فى بعض حالات الزواج وذلك إذا لم تؤد العلاقة الزوجية إلى إنجاب الأطفال نتيجة لعقم أحد الزوجين مثلا. ونظام الترمل، بكل ما يشتمل عليه من حقوق الأرملة فى تركة الزوج وفى تربية الأطفال ومكانتها فى المجتمع وحقها فى الزواج بعد فترة معينة يحددها المجتمع، لا يعتبر عنصرا من عناصر نظام الزواج فى المجتمعات التى تمارس الزواج الليفيراتى levirate , leviratic marriage، وهو النظام الذى يقضى بأن تنتقل الأرملة إلى أخى زوجها المتوفى بعد موته. وفى كثير من المجتمعات يستعاض عن المهر بتبادل الزوجات والأزواج بين العائلتين. فكأن العناصر التى تدخل فى تكوين أحد النظم تختلف إذن من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع وبحسب بنائه الاجتماعى الكلى. ولكن أيا ما يكون اختلافها، فإن العناصر المكونة لأى نظام من هذه النظم ترتبط بعضها ببعض نظراً لأنها — على ما يقول نادل (١) — تحتاج بعضها للبعض حتى تتمكن من تحقيق أهدافها

= الاجتماعى» social institution المعقد الذى يمكن تحليله الى عدد من النظم الاجتماعية الجزئية التى يتألف كل منها بدوره من عدد من العلاقات الاجتماعية. وعلى هذا الأساس تعتبر «القرابة» نسقا بينما تعتبر الزواج نظاما. وسوف يظهر هذا بوضوح فى الجزء الثانى عن «الأنساق».

(١) Nadel ; *op. cit.*, p. 125

العديدة ، وبذلك تؤلف وحده وظيفية معينة فى البناء الاجتماعى لا يستطيع كل عنصر أن يؤديها على حدة وانفراد .

بل إن هذا نفسه يصدق على بعض النظم الجزئيـة التى تدخل مع غيرها فى تكوين أحد الأنساق أو النظم الكلية الشاملة. والمثال الذى نضرب لذلك هو النظام المعروف باسم نظام الكولا Kula ،وهو نظام التبادل الشعائرى الذى يوجد عند سكان جزر التروبرياند الذين درسهم مالينوفسكى على ما ذكرنا من قبل . وقد عالج مالينوفسكى هذا النظام بكثير من التفاصيل فى كتابه المشهور *Argonauts of the Western Pacific* . وبمقتضى هذا النظام يدخل سكان هذه الجزر بعضهم مـــع بعض، كما يدخلون مع سكان بعض الجزائر المجاورة،فى نوع من التحالف أو الاتفاق الذى يهدف إلى تبادل أشياء وسلع معينة تتألف من عقود طـــويلة من الصدف الأحمر وأساور من الصدف الأبيض، وهى سلع ذات قيمة اجتماعية وشعائرية بحت.ويتم هذا التبادل أثناء رحلات بحرية تخرج من كل جزيرة إلى الجزر المجاورة وتسير فى اتجاهين متضادين . ونظراً لما لهذه العقود والأساور من قيمة اجتماعية عالية فان الحصول عليها يؤثر تأثيرا فعالا فى المركز الاجتماعى الذى يحتـله الفرد فى المجتمع ، بمعنى أن مكانته تزداد ارتفاعا وعلوا تبعا للأشياء التى يحصل عليها وبخاصة إذا كانت مصنوعة من الأصداف النادرة . ويزيد من ذيوع صيته وحسن سمعته أن ينزل عما يملكه عن طيب خاطر لأصدقائه أو شركائه فى اتفاقية تبادل سلع الكولا . ولكن على الرغم مما يبدو من بساطة هذا النظام، فالواقع أنه يشتمل على عدد من النظم الجزئية وعلى كثير من العناصر والعلاقات المتشابكة التى تتصل ليس فقط بالطريقة التى تتم بها هذه المبادلات

التي يجب أن تقام و تمارس في جو تسوده الرسميات و التكلف والجد والوقار، بل وتتصل أيضا بالشعائر المختلفة التي يقوم بها المجتمع قبل قيام الرحلة البحرية حتى يتم تأمين الرحلة والمسافرين من مخاطر البحر، وكذلك نظام اختيار البحارة الذين يعملون معاً في القارب الواحد وتقسيم العمل بينهم، كما يدخل في ذلك أيضا طريقة تبادل السلع الاستهلاكية في الجزيرة الواحدة من ناحية وبين الجزر المختلفة التي تدخل في نطاق الكولا من الناحية الأخرى، بل وأيضا علاقات التبادل بين الشركاء في مختلف الجزر، وهي علاقات متوارثة منذ القديم وتسير تبعا لخطوط تقليدية معروفة بحيث تفرض نوعا من الالتزام الاجتماعي على الأطراف الذين يدخلون في هذه العلاقة. وغير ذلك من العلاقات الاجتماعية التي تزيد من تعقد النظام والتي تحتاج هي نفسها إلى التحليل العميق. وهذا على الرغم من أن نظام الكولا ليس إلا نظاما جزئيا واحدا ضمن نظام «التبادل» الذي يدخل بدوره في نسق أوسع وأشمل، وهو النسق الاقتصادي الذي يشمل عددا من النظم الاقتصادية كنظام الملكية ونظام التبادل ونظام تقسيم العمل والإنتاج والتوزيع والاستهلاك وغيرها.

وعلى الرغم من تعقد «النظام» الاجتماعي وتعدد العناصر التي تؤلفه والتي تتصل في واقع الأمر بالنظم الأخرى[1]، فان كل نظام يقوم في أساسه

---

(١) نقصد بذلك ما سبق أن أشرنا اليه من أن تشابه النظم الاجتماعية وتداخلها معناه أن النظام الواحد يمكن النظر اليه من عدة زوايا. فالنظام الاقتصادي وبخاصة في المجتمعات البدائية تدخله بعض عناصر قرابية تتمثل مثلا في تعاون الوحدة القرابية في الانتاج والاستهلاك، كما تدخله بعض العناصر الشعائرية التي تصاحب الزراعة أو الخروج للصيد وما الى ذلك.

على نمط معين بالذات من أنماط الفعل أو السلوك الاجتماعى، وهو الذى يعطى ذلك النظام صبغة معينة بالذات ، سواء أكانت صبغة سياسية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك ، وبالتالى يعطى النظام اسمه . ففى نظام الزواج نجد أن العنصر الأساسى الذى يقوم عليه النظام كله ويعطيه اسمه هو تنظيم العلاقة الجنسية الشرعيـــة بين الرجل والمرأة ، بينما تعتبر كل الشعائر والطقوس الأخرى، وكذلك كل المناشط الاقتصادية التى تصاحب ذلك ، عناصر ثانوية بالنسبة لتنظيم العلاقات الجنسية ، ولكنها تساعد مع ذلك على إتمام ذلك النمط الأساسى . وفى نظام الوراثة نجد أن العنصر المركزى الذى يؤلف جوهر النظام هو انتقال التركة إلى شخص معين ، أو أشخاص معينين ، بينما تعتبر العناصر الاقتصادية والدينية والقرابية وحق استغلال التركة أو استثمارها أو التخلص منها بشكل أو بآخر وغير ذلك من العناصر، عوامل مساعدة على إبراز ذلك النظام فى صورته التى يعترف بها المجتمع . ومع ذلك فقد يتعرض ذلك العنصر الأساسى فى المجتمع الواحد لكثير من التغييرات والتعديلات ، بل إنه قد يختفى كلية فى بعض الأحيان نتيجة لظهور بعض الظروف الخاصة التى تمنع من التمسك به بحرفيته وبكل دقائقه وتفاصيله . ففى الواحات الخارجة مثلا حيث تعتبر ملكية المياه والآبار أهم عنصر فى الثروة ، يقضى نظـــام الوراثة التقليدى بتركيز هذه الملكية فى أيدى الذكور فقط من أفراد العائلة أو البدنة وعدم توريث البنت ، وذلك خشية انتقال ممتلكات البدنة فى المـاء إلى البدنات الأخرى نتيجة لزواج النساء فى البدنات الغريبة . إلا أن البنت كثيراً ما تطالب إخوتها بعد موت الأب بنصيبها كاملا فى التركة بما فى ذلك نصيبها فى الآبار ؛ وقد يتطلب ذلك اتخاذ بعض الترتيبات الجديدة التى تهدف إلى المحافظة على النظام فى عمومه مع إدخال بعض التعديلات عليه حتى يتفق

مع الموقف الجديد ، كأن يباح لزوج الأخت مثلا أن يقوم بنفسه باستغلال نصيب زوجته فى الماء وفى الزراعة مع الإبقاء رغم ذلك على ملكية الآبار فى أيدى الجماعة العاصبة . والشائع على أى حال هو بقاء الآبار فى أيدى الذكور من أفراد البدنة الذين يقومون بزراعة الأرض بحيث يرسلون إلى الأخت المتزوجة النصيب الذى تستحقه من المحصول . والأغلب أن يظل هذا النظام قائما ومعمولا به ، وإن كنا نجد فى بعض الأحيان أن أبناء الأخت حين يكبرون يطالبون بنصيب أمهم فى الماء والآبار[١] . وكل هذه أشكال وأنماط تلجأ إليها الجماعات المختلفة لإشباع رغبات الأشخاص من ناحية ، مع الإبقاء على الخطوط العريضة الأساسية لنظام الوراثة المعترف به فى المجتمع ، والذى يهدف إلى حفظ ملكية الماء والآبار فى أيدى الأقارب العاصبين . وفى المجتمعات الأبوية التى يحتل فيها الذكر مركزاً اجتماعيا أعلى من مركز المرأة ، يعتبر الرجل هو رب العائلة الذى يتعين عليه أن يعمل لكسب قوته وقوت زوجته وأولاده ، فى الوقت الذى تنصرف فيه المرأة بكليتها إلى تصريف شئون البيت والإشراف على تربية الأطفال . ولكن هذا النظام التقليدى لتقسيم العمل على أساس الجنس يتعرض لكثير من التغيرات حين يصبح للمرأة مصدر مستقل للدخل بحيث لا تعتمد تماما فى حياتها على ما يكسبه الرجل ، وذلك إما نتيجة لانتقال الممتلكات إليها عن طريق الوراثة ، وإما نتيجة لالتحاقها بعمل من الأعمال . ففى مثل هذه الحالة يتغير نظام تقسيم العمل نظراً لقيام المرأة ببعض الأعمال خارج البيت ، كما أن الرجل لا يعتبر هو المصدر الوحيد للرزق وكسب العيش . وهذا كله يؤدى إلى تغير الدور الذى كان يلعبه الرجل فى العائلة والذى كان يتميز بالسلطة والسيطرة اللتين كان يستمدهما إلى حد

---

(١) انظر تفاصيل ذلك فى الفصل الخاص بنظام الملكية فى الجزء الثانى من الكتاب.

كبير من الوظيفة الاقتصادية التى يؤديها فى حياة العائلة ويلجأ المجتمع فى مثل هذه الحالات إلى اتخاذ بعض الترتيبات التى تحافظ بقدر الإمكان على الشكل التقليدى للنظام مع إرضاء الرغبات الشخصية ، كأن توضع ثروة المرأة فى يد الرجل بحيث يستثمرها نيابة عنها لما فيه صالح العائلة كلها ، أو أن يسمح للمرأة بالعمل إلى أن تنجب أطفالا فتنقطع إلى حياة البيت وتربية الأطفال . والمهم فى كل هذا هو أن المجتمع يعمل جهده للمحافظة على النظم الاجتماعية التى يقوم عليها بناؤه وكيانه ؛ بل إنه يحاول أيضا أن يستبقى الشكل التقليدى لهذه النظم بقدر الإمكان ، على أساس أنها تمثل أنماطا سلوكية مقررة وأن تغيير هذه الأنماط قد يستتبع تغييرا جوهريا فى البناء الاجتماعى . ومن هنا كان المجتمع يلجأ فى الحالات التى تتعارض فيها بعض الأوضاع الجديدة مع الأنماط السلوكية التقليدية إلى محاولة التوفيق بين هذه الأوضاع الطارئة والنظم التقليدية بما يضمن الاحتفاظ بالشكل العام لتلك النظم ، والاحتفاظ بالتالى بالبناء الاجتماعى التقليدى والعلاقات البنائية الأصيلة .

(٣)

ومن الخطأ أن نعتقد أن النظام الاجتماعى — أيا كانت درجة بساطته — يخدم هدفا واحدا فقط ، أو أنه — بحسب تعبير مالينوفسكى — يشبع حاجة واحدة فقط . فمعظم النظم الاجتماعية تشبع فى الواقع أكثر من حاجة وتؤدى بالتالى أكثر من وظيفة فى الحياة الاجتماعية[١] ، وإن كان مالينوفسكى يربط مع ذلك كل نظام من النظم باحدى الحاجات الإنسانية الأساسية ، ويرى وظيفة

---

(١) Malinowski ; " Culture" in *Encylopaedia of Social Sciences* , 1931, vol. IV. (ويلاحظ أن مالينوفسكى يستخدم كلمة «وظيفة» هنا بطريقة متفاضة . وقد سبق أن عرضنا لبعض معانى الوظيفة فى الفصل السابق) .

النظام هى فى المحل الأول إشباع هذه الحاجة الإنسانية التى ترتبط به ، وإن كان هذا لا يمنع بطبيعة الحال من أنه يشبع إلى جانب ذلك بعض الحاجات الإنسانية الأخرى بطريق مباشر أو غير مباشر. فالوحدات الحقيقية التى تكون الثقافة عند مالينوفسكى ، والتى تتمتع بدرجة عالية من البقاء والاستمرار والعمومية والاستقلال عن الفرد ، هى الأنساق المنتظمة للمناشط الإنسانية التى تعرف باسم النظم، والتى يتركز كل منها حول إحدى هذه الحاجات الأساسية، كما أنها تربط بشكل دائم مجموعة من الناس الذين يشتركون معا ويتعاونون فى أداء عمل واحد أو عدد من الأعمال التى تشبع هذه الحاجة المعينة[١].

ولقد سبق أن رأينا كيف أن نظام الثأر - ومثله فى ذلك مثل نظام عداوة الدم blood feud الذى تمارسه بعض المجتمعات فى إفريقيا كالنوير مثلا - يتضمن عددا من الأهداف المتعلقة بالرغبة فى الانتقام واسترجاع التوازن الاجتماعى التقليدى بين الجماعتين المتعاديتين عن طريق إنقاص الجماعة المعتدية بنفس النسبة ، واسترداد هيبة الجماعة المعتدى عليها ، وتحقيق راحة القتيل فى قبره حيث يعتقد كثير من الناس أن روحه سوف تظل هائمة حتى يؤخذ بثأره ، وغير ذلك من الأهداف . وقد تكون هذه أهدافا متقاربة فى طبيعتها وفى معناها ، ولكن بعض النظم الأخرى لها أهداف ذات طبائع متفاوتة أشد التفاوت وتتعلق بمجالات الحياة المختلفة . فالزواج مثلا له عدة أهداف تتعلق باشباع عدد من الرغبات المختلفة، مثل الرغبة الجنسية والرغبة فى الإنجاب والرغبة فى توفير القوت عن طريق تقسيم العمل بين الزوجين خارج البيت وداخله ، وكذلك تحقيق روابط اقتصادية وسياسية جديدة عن طريق

---

(١) Ibid p 626. وسوف يتضح هذا القول فيما بعد حين نعرض بالتفصيل لرأى مالينوفسكى فى تصنيف النظم (صفحات ١٥٥ — ١٥٨)

المصاهرة . ونظام الكولا عند التروبرياندين له أيضا أكثر من هدف واحد: فهو يحقق للشخص مكانة اجتماعية معينة نتيجة لحصوله على بعض النفائس ذات القيمة الشعائرية العالية أو نتيجة تنازله عنها لأصدقائه عن طيب خاطر، كما أنه وسيلة لتحقيق التبادل الاقتصادى بين الجزر المختلفة وإلى تكوين أحلاف سياسية بين أطراف التبادل ، وخلق روابط قرابيـــة عن طريق المصاهرة بين مختلف الجماعات. وهو بذلك يربط الجزر ذاتها ـ كمجتمعات محلية ـ بروابط اقتصادية وسياسية وقرابية ويعطيهـــا نوعا من الوحدة الاجتماعية الشاملة التى لم تكن لتتيسر لولا وجود هذا النظام . وهذه كلها مسائل سبقت الإشارة إليهـا فى الصفحات السابقـة وتعتبر من المسلمات الأولية فى الدراسات الأنثربولوجية البنائية . وبديهى أن هـذه الاهداف المختلفة تتعلق فى الواقع بالعناصر والنظم الجزئية المختلفة التى تدخل فى تكوين النظام الاجتماعى الشامل أو النسق الاجتماعى .

فكأن تحقيق الهدف العام الشامل لأى نظام اجتماعى يتم إلى حد كبير عن طريق تحقيق أهداف عناصره المكونة . ولسنا نقصد بذلك أن الأهـداف الجزئية التى تهدف إليها هذه العناصر تتجمع بعضها إلى جانب بعض فيتألف من مجموعها هدف النظام الكلى . بل المقصود بالأحرى هو أن هدف النظام هو النتاج الأخير لتفاعل هذه العناصر المكونة التى تعمل معا كوحدة متماسكة ومتكاملة . وبهذا المعنى وحده يمكن القول إن هدف النظام يرتكز على الأهداف العديدة التى تحققها عناصره الجزئية على اعتبار أن كل عنصر يعكس أحد مظاهر ذلك النظام . فخاصية الشمول التى يتميز بها هدف النظام الاجتماعى لا يمكن إدراكها إذن فى العناصر المكونة لذلك النظام إذا نحن نظرنا إلى كل

عنصر منها على حدة وانفراد وفى حد ذاته[١].

وقد يمكن فهم هذه المسألة بطريقة أوفى لو استخدمنا التفرقة التى يقيمها ميرتون بين الوظيفة الظاهرة والوظيفة الكامنة والتى تكلمنا عنهـا فى الفصل السابق . إذ يمكن على هذا الأساس أن نقول إن النظـام الاجتماعى يؤدى أكثر من وظيفة اجتماعية[٢] (أى أكثر من هدف واحد) فى المجتمع، وإن يكن له فى الأغلب وظيفة أساسية أو مركزية وإلى جانبها عدد آخر من الوظائف الجانبية أو المساعدة . فالوظيفة المركزية للعائلة والتى تنفرد بها دون غيرها من النظم الاجتماعية هى إنجاب الأولاد الشرعيين ، مع ضمان استمرار نوع معين من العلاقات التى تقوم على المحبـة والتعاون بين الأشخاص الذين يعتبرون أقارب تبعا لقواعد معينة تسود فى ذلك المجتمع . ولكن إلى جانب هذه الوظيفة المركزية التى تؤديها العائلة باعتبارها نظاما اجتماعيـا يقوم على علاقات الدم والمصاهرة، فان للعائلة وظائف أخرى اقتصادية ودينية وتربوية وتعليمية وسياسية تختلف من مجتمع لآخر بحسب الظروف الخـاصة بكل مجتمع. وعلى هذا الأساس تعتبر العائلة نظاما اقتصاديا جزئيا لأن لها وظيفة اقتصادية معينة تتمثل فى تقسيم العمل مثلا بحسب الجنس ، وفى أنها تؤلف فى بعض المجتمعات وحـدة الإنتاج والاستهلاك وما إلى ذلك . كما يمكن اعتبارها بالمثل نظاما دينيا ، فى بعض المجتمعات على الأقل ، من حيث إنهـا تقوم بالمراسيم والشعائر الدينية على ما كان عليه الحال عند الرومان وعلى ما هو عليه الحال الآن فى كثير من المجتمعات المتخلفة فى إفريقيا وآسيا .وهى

---

(١) Nadel, *op. cit.*, pp. 127 - 29.

(٢) المقصود هنا بالطبع الوظيفة الظاهرة التى يمكن استخدامها كمرادف لكلمة « هدف » عند نادل وغيره .

أيضا نظام سياسى جزئى فى المجتمعات القبلية لأنهـــا تعتبر نواة كل تنظيم سياسى هناك ، فهى أصغر وحدة سياسية متمايزة لها رئيس مستقل يشرف على فض المنازعات التى تقوم بين أعضائها وينظم علاقاتها السياسية مع غيرها من العائلات وهكذا . وهذا هو ما كنا نقصد إليه من أنه يمكن دراسة النظام الواحد من نواحى عديدة نظراً لتعدد مظاهره ولأنه يحقق عـــددا من « الأهداف » أو الوظائف الظاهرة . والواقع أن لهذه النقطة بالذات أهمية قصوى ، ليس فقط لأنها تساعد على تحليل النظم الاجتماعية إلى مكوناتها والتعرف على مظاهر النظام المختلفة ، بل وأيضا لأنها تكشف عن نوع التشابك والتداخل والتفاعل الذى يقوم بين النظم الاجتماعية المختلفة فى المجتمع الواحد وتأثر كل نظام منها بالأخرى ، وهو ما يؤلف ما هيئة البناء الاجتماعى . ولعل هذا هو السبب فى إشاراتنا المتكررة إلى هذا الموضوع فى أكثر من مكان فى هذا الكتاب .

ولهذه المسألة بالذات ناحية أخرى مكملة . ذلك أن معظم « الوظائف » الاجتماعية لا يتم تحقيقه فى واقع الأمر عن طريق نظام اجتماعى واحد وإنما تشترك فى ذلك عدة نظم مختلفة . ويبدو هذا بشكل أوضح فى المجتمعات التقليدية حيث تتشابك النظم والعلاقات ويقل التخصص والتفاضل بشكل غير معهود فى المجتمعات الحديثة التى يزداد فيهـا الفصل والتمييز بين النظم الاجتماعية والأهداف التى تحققها هذه النظم . فالتربية والتعليم فى المجتمعات التقليدية مثلا لا يتركزان فى المدرسة وحدها ، وإنما تسهم فيها العائلة الكبيرة أو البدنة التى تفتح أمام الطفل آفاقا واسعة من المعرفـة فى ميادين التراث الشعبى والآداب المتوارثة والشعائر والطقوس والأساطير والتاريخ وأسرار الكون وخصائص البيئة التى تعيش فيها الجماعة ، ووسائل التغلب على الصعوبات

الطبيعية التى تصادف المرء من جراء معيشته فى بيئة معينة بالذات وغير ذلك . وهى كلها معارف لا يمكن تحصيلها فى المدارس ، ولكنها تؤلف جزءاً أساسيا من تكوين الفرد العقلى ، رغم أنها قد تختلف اختلافا جوهريا عن المعلومات العلمية الصحيحة التى يقدمها العلم الحديث . وفى علاج المرضى تلجأ الجماعات التقليدية إلى وسائل كثيرة هى مزيج من الطب الحديث الشعبى المتوارث،أو مايعرف باسم طب العجائز (أو طب الركة) ، بالإضافة إلى بعض الطقوس الدينية التى تتمثل فى الصلوات والأدعية والنذور ، وكذلك بعض الممارسات السحرية والشعوذة التى تتمثل فى الأضحية والطلاسم والتعاويذ وما إليها . أى أن محاولة علاج المرضى تستند إلى أربعة نظم متمايزة تنتمى إلى أربعة مستويات مختلفة كل الاختلاف . والضبط الاجتماعى فى المجتمع القبلى تشرف عليه ليس فقط السلطات الإدارية التى تمثل الحكومة المركزية ، بل تشترك فيه أيضا السلطة القبلية التقليدية التى تتمثل فى شيوخ القبيلة السياسيين،وشيوخ العشائر والبدنات التى تتفرع إليها القبيلة ،وبعض كبار السن ممن يعرفون بكثير من الدقة تقاليد القبيلة وأحكام قانونها العرفى،ولذا يطلق عليهم اسم «العواقل» أو «العوارف» عند قبائل أولاد على فى الصحراء الغربية فى مصر وعند بعض القبائل الأخرى التى تنتشر فى صحارى الشرق الأوسط. كذلك يلعب الرؤساء الدينيون والمشايخ والأئمة دوراً هاما فى فض المنازعات وإقرار السلام بين العشائر المتنازعة ، ويستعينون فى ذلك بمكانتهم الدينية والروحية وكذلك بتهديدهم باستنزال اللعنات على المتخاصمين إن لم يقبلوا وساطتهم وأحكامهم ، كما يحدث فى كثير من المجتمعات القبلية فى شرق إفريقيا وفى السودان الجنوبى . أى أن العوامل الدينية والسحرية والقوى الغيبية تلعب دورا فى الضبط الاجتماعى ، وهو الأمر الذى لا نجده فى

المجتمع الحديث . بل إن العلاقات والروابط القرابية التى تقوم بين الأقسام القبلية المختلفة فى المجتمع القبلى التقليدى تسهم أيضا - ولو بشكل سلبى - فى الضبط الاجتماعى ، حيث يحذر الناس من القيام بما قد يؤذى هذه العلاقات القرابية ويضر بالأقارب أو يسيء إلى الجماعات القبلية الأخرى نظراً لعلاقات المصاهرة التى تربطهم بها والتى يحرصون عليها . ونفس الدور تلعبه أيضا المصالح الاقتصادية المتبادلة بين الجماعات المختلفة (١) . ولكن هذا لا يصدق بطبيعة الحال على كل « الوظائف » الاجتماعية . فكثير من الوظائف يتم تحقيقه عن طريق نظام اجتماعى واحد ، بل واحيانا لا يمكن أن يتم تحقيقه إلا عن طريق ذلك النظام بالفعل . فوظيفة إنجاب الأطفال الشرعيين فى المجتمع لا تتم إلا عن طريق نظام الزواج . وينطبق هذا فى واقع الأمر على كل المجتمعات البشرية ، وإن كان نظام الزواج يتخذ أشكالا تختلف باختلاف المجتمعات والظروف الخاصة التى تحيط بها . ولكن الأغلب على أى حال هو اشتراك عدد من النظم الاجتماعية فى أداء «وظيفة» اجتماعية واحدة فى المجتمعات التقليدية البسيطة . وهذا كله يؤكد ماسبق أن ذكرناه من تداخل وتساند النظم الاجتماعية فى المجتمعات البسيطة ، ومن أنه لا يمكن فهم أى نظام من النظم فى هذه المجتمعات بمعزل عن النظم الأخرى التى تسود فى المجتمع المحلى ، كما أنه يدل على تعقد الحياة الاجتماعية وتشابكها مما يضطر الباحث الاجتماعى - وبوجه خاص الباحث الأنثربولوجى - إلى الكلام عن الجوانب الاقتصادية والقانونية والسياسية والدينية لنظام الزواج مثلا الذى هو فى أساسه جزء من نظام القرابة ، أو الكلام عن الجانب الدينى فى نظام الرياسة السياسية ، أو الجانب القرابى أو الاقتصادى فى المراسيم الدينية أو الطقوس السحرية وما إلى ذلك ، لتحقيق النزعة الوظيفية البنائية فى دراسة المجتمع .

---

(١) راجع فى ذلك مقالنا Abou-Zeid, A. M., "The Nomadic and Semi-Nomadic Tribal Populations of the Egyptian Western Desert and the Syrian Desert", *Bulletin of the Faculty of Arts*, Alexandria University ; (vol. xvii, 1963, pp. 71-132.), pp. 101-106.

— ٤ —

ولكن هذا نفسه كان سببا فى وجود كثير من التضارب والاضطراب فى محاولات التصنيف التى قام بها بعض علماء الاجتماع وعلماء الأنثربولوجيا للتعرف على أنماط السلوك الاجتماعى التى ترتبط معا لتؤلف نظاما واحداً، وكذلك تحديد النظم الاجتماعية ذاتها التى ترتبط معـا لتكون نسقا اجتماعيا واحدا Social system. ويرجع ذلك التضارب بغير شك إلى اختلاف المحكات التى أقيمت عليها هذه التصنيفات واختلاف الأسس التى استند عليها هؤلاء العلماء فى محاولاتهم ترتيب الأنمـاط السلوكية بحسب ما بينها من علاقات. ومن هنا كنا نجد نادل مثلا يعتبر « المغازلة » عنصرا من عناصر الزواج، بينما يعارضه كثيرون فى ذلك ويرون أن المغازلة أقرب فى طبيعتها إلى العلاقات الجنسية التى تتم خارج الزواج وإن كانت تتصل بالحياة الجنسية فى عمومهـا كما قـد تؤدى فى بعض الأحيان إلى الزواج. ويتضح هـــذا التضارب والاختلاف فى وجهات النظر بشكل أوضح فى المحاولات الكثيرة التى قام بها علماء القـرن التاسع عشر للتمييز بين السحر والدين ومكونات كل منهما. فبينما يدخل فريزر Frazer مثلا فى مفهوم الدين كل الاعتقادات والممارسات التى تتصل بالكائنات الروحية العليا من قريب أو بعيد ويدخل فى نطاق السحر الأفعال والممارسات التى تتصل بالكائنات الأخرى، يذهب دوركايم إلى أن الأفعال الدينية هى الأفعال التى تتعلق بالأشياء المقدسة بشرط أن تمارس على المستوى الجماعى. أى أنه يدخل فى الدين كل الشعائر والطقوس الجماعية

---

(١) Nadel, *op. cit.*, p. 129.

بينما يتألف السحر عنده من الشعائر والطقوس الفردية[1]. ولا يزال هناك جدل طويل ومناقشات عنيفة بين العلماء حول أى العناصر تدخل فى تكوين نظام معين بالذات، مثل نظام السلطة السياسية أو نظام الملكية أو نظام تقسيم العمل وغيرها من النظم. ومع أن بعض هذه المناقشات تبدو عقيمة لإسرافها الذى قد يصل أحيانا إلى حد الإسفاف، فالموضوع له أهميته القصوى لفهم البناء الاجتماعى ومكوناته.

ومع أنه لم يهتم من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا بمشكلة التصنيف من الناحية النظرية سوى عدد قليل نسبيا، فالواقع أننا لا نكاد نجد عالما من العلماء الذين درسوا البناء الاجتماعى فى مجتمع محلى معين لم يحاول أن يضع تصنيفا

---

(١) وعلى هذا الأساس نجد أن نظاما مثل تقديم الأضحيات والقرابين للأسلاف الذى يمارسه عدد كبير من القبائل على فترات منتظمة وبخاصة فى أوقات الشدة والأزمات يعتبر نظاما دينيا عند كل من فريزر (لأنه يتعلق بالكائنات الروحية أى أرواح الأسلاف) ودوركايم (لأنه فعل مقدس Sacré ولأن القربان يقدمه الرئيس باسم الجماعة كلها). أما نظام اجتماع العشائر الطوطمية في أستراليا للقيام ببعض الشعائر المتعلقة بالطوطم الذى ينتسبون إليه فانه لا يعتبر نظاما دينيا فى نظر فريزر لأنه لا يتعلق بالكائنات الروحية، بينما يعتبره دوركايم أحد النظم الدينية لأنه يتعلق بكائنات مقدسه تتمثل فى شخص الطوطم كما أن هذه الشعائر تمارس على المستوى الجماعى. وأخيراً فان وسائل التطبيب والعلاج التى يمارسها في كثير من المجتمعات الافريقية شخص متخصص فى ذلك يعرف عموما باسم «الساحر الطبيب witch - doctor» تعتبر أقرب الى السحر فى طبيعتها عند فريزر (لأنها لا تتعلق بالكائنات الروحية العليا) وكذلك عند دوركايم (لأنها أفعال فردية تمارس لصالح فرد أو من أجل فرد أو بالنيابة عن فرد). وسوف نرجع لهذه المسائل بالتفصيل فى الجزء الثانى من الكتاب حين نتكلم عن الدين والسحر.

خاصا به للنظم الاجتماعية السائدة فى ذلك المجتمع بالذات كى يتمكن من تحليل البناء الاجتماعى فى ضوئه. ومن هنا كثرت التصنيفات واختلفت وتضاربت. ولكن مهما يكن من أمر هذا الاختلاف ، فالواضح أن كلا من هؤلاء العلماء والباحثين كان يتبع فى محاولته نهجا معينا يرتب بمقتضاه أنماط السلوك التى تخدم هدفا واحدا ويربط بينها فى نظام أو نسق واحد متماسك . وليس من شك فى أن تشابك الأنماط السلوكية وتأثرها بعضها ببعض وتعدد نواحى الظاهرة الاجتماعية الواحدة بحيث تستطيع أن تخدم عدة أهداف فى وقت واحد ـ على ماذكرنا من قبل ـ تضيف إلى صعوبة التصنيف، مادامت الظاهرة الواحدة لها جانب اقتصادى وجانب سياسى وثالث قرابى وآخر دينى فى الوقت نفسه . وعلى العموم، فان معظم العلماء الذين اهتموا بمشكلة تصنيف النظم الاجتماعية فى ذاتها كانوا يقيمون محاولاتهم على أساس الوظيفة الرئيسية التى يؤديها ، أو يمكن أن يؤديها، كل نظام منها فى الحياة الاجتماعية ككل. ويعتبر هذا الأساس أبسط المبادىء التى يمكن إقامة تصنيف النظم عليها . ومع ذلك فقد يختلف الكتاب فيما بينهم فى تحديد هذه الوظائف الرئيسية وبخاصة فى تحديد الاهتمامات والحاجات البشرية والاجتماعية التى يعتقد كثير من العلماء أن النظم الاجتماعية ظهرت أساسا لإشباعها . وعلى ذلك نجد أن هربرت سبنسر مثلا يحاول فى كتابه «مبادىء علم الاجتماع *The Principles of Sociology* » أن يصنف كل أنماط السلوك الاجتماعى فى ستة أنواع من النظم هى : النظام العائلى والنظام الطقوسى أو الشعائرى والنظام السياسى والنظام الدينى أو الكنسى والنظام المهنى ثم الصناعة. وكثير من علماء الاجتماع المحدثين وبخاصة فى أمريكا يقبلون هذا التصنيف أو التقسيم مع تعديل بسيط، ويضيفون إليه أحيانا النظم التعليمية والنظم المتعلقة بالرعاية الاجتماعية . ولكننا نجد من

الناحية الأخرى أن اثنين من أكبر علماء الاجتماع فى أمريكا ، وهما سمنر Sumner وكيلر Keller ، يصنفان أولا أهم الاهتمامات التى أدت إلى ظهور النظم ، وهى الجوع والحب والغرور والخوف، وهى اهتمامات ذات صلة وثيقة بدوافع المحافظة على الذات والمحافظة على النوع وإشباع الذات والرهبة إزاء الكائنات الخفية والفائقة للطبيعة، ثم يقيمان بعد ذلك تصنيفهما للنظم الاجتماعية، فيميزان بين النظم الاقتصادية والحكومية (وهى تتصل بتوفير الطعام وشئون الملكية والتفاضل الطبقى والقانون) والنظام العائلى (ويتعلق بالمغازلة والزواج والطلاق وتنشئة الأطفال وطريقة معاملة كبار السن) والتعبيرات الجمالية والعقلية والحالات الترويحية (وهذه تجد لها متنفسا فى الرقص والتمثيل والشعر والفن والعلم والفلسفة والألعاب والتسلية وغيرها) ثم الدين وكل ما يتصل به من معتقدات وممارسات[١] .

وعلى العموم ، فان الاتجاه السائد بين العلماء الذين اهتموا بتصنيف النظم الاجتماعية هو محاولة الربط بين النظم وحاجات المجتمع ، على أساس أن النظم

---

(١) يذكر كونيج Koenig أن هذه الاهتمامات الأربعة الكبرى تعتبر مسئولة عن كل النظم التى توجد حتى فى أكثر المجتمعات تطورا وتعقدا . الا أن تقدم المجتمع يؤدى فى العادة الى ظهور اهتمامات أخرى جديدة يمكن مع ذلك ادخالها ضمن هذه الفئات الأساسية . وعلى أى حال فان النظم الاجتماعية تزداد فى التفاوت والتغاير والتعقيد كلما ارتقى المجتمع، وان كانت ترضى مع ذلك نفس الحاجات الفيزيقية والسيكولوجية التى يرى علماء الاجتماع أنها متشابهة فى أساسها لدى الجنس البشرى كله بغض النظر عن تأخر أو تقدم المجتمعات ذاتها . انظر Koenig, S. *Sociology; An Introduction to the Science of Society*, Barnes & Noble. 1957. p. 71. وأنظر أيضا Lee. *op. cit.*, p. 230

ويميز لنا سمنر بين نوعين من النظم الاجتماعية وهى النظم التى تنمو تدريجيا وببطء خلال =

الاجتماعية تنشأ لإشباع هذه الحاجات التى تشعر بها الجماعة المحلية أو المجتمع الكبير . وقد تتفاوت هذه الحاجات فى الأهمية ، بمعنى أن هناك حاجات جوهرية أساسية لا يمكن للحياة الاجتماعية أن تستمر بدونها ، بينما توجد حاجات أخرى أقل منها أهمية وقد يمكن الاستغناء عنها . إلا أن معظم هؤلاء العلماء لا يكادون يتصورون ظهور نظام من النظم إن لم تكن هناك حاجة معينة ترتبط بظهوره واستمراره . وصحيح أنه كثيراً ما توجد فى المجتمع بعض الظواهر الاجتماعية التى لا تؤدى وظيفة معينة فى الحياة الاجتماعية، وهى ظواهر انحدرت من الماضى وفقدت أهميتها ومعناها ، بحيث أصبحت مجرد بقايا أو مخلفات ورواسب من الماضى[1]، ولكن لا يمكن تصور وجود نظام اجتماعى متكامل دون أن يؤدى وظيفة محددة فى الحياة الاجتماعية وأن يشبع بالتالى بعض حاجات المجتمع . وعلى أى حال فانه بالإضافة إلى إشباع إحدى حاجات المجتمع فان النظام يعتبر وسيلة لتنظيم النشاط البشرى وتوجيهه وجهة معينة بالذات . ويظهر هذا بأوضح ما يظهر فى النظم السياسية، وبخاصة التنظيمات الحكومية فى المجتمعات المتقدمة ، وإن كان هذا يصدق على النظم الأخرى كلها بشكل أو بآخر .

== التاريخ، والنظم التى يسنها المجتمع عمدا وعن قصد . ويذكر لنا « الدولة » كمثال للنوع الأول من النظم، والجامعات والمصارف كمثال للنوع الثانى . (انظر Sumner, *op, cit*, p.61.) وان كان بعض الكتاب يرفضون هذه التفرقة ويرون أن النوع الثانى من النظام ، التى يعتقد أنها ظهرت فجأة نتيجة للتشريع ، سبقها بدون شك شعور بالحاجة اليها ظل فترات طويلة كما أنه كان يوجد قبلها نظم أخرى تقوم بنفس (الوظيفة) ، والجديد فيها هو الشكل الذى تتخذه هذه النظم ، أى أنه ليس هناك (نظام) يظهر فجأة وبدون سابق تدبر أو شعور بالحاجة اليه .

(١) انظر فى موضوع الرواسب والمخلفات الثقافية كتابنا عن « تايلور » — مجموعة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٨ صفحات ٦٣—٦٧ .

ومهما يكن من أمر تعقد النظم الاجتماعية وكثرتها، وبخاصة فى المجتمعات المتقدمة التى يتخذ كل مظهر من مظاهر الحياة فيها شكل نظام اجتماعى متميز، فان جمهرة العلماء يجمعون على أن هناك عدداً قليلا من النظم التى يمكن اعتبارها نظما أساسية أو نظما « محورية » بحسب تعبير هرتزل Hertzle . والمقصود بهذه النظم الأساسية النظم الكبرى الشاملة التى يمكن تسميتها بالأنساق الاجتماعية Social systems والتى يتألف كل منها فى الواقع من عدد من النظم الجزئية ، كما هو الحال فى النظام (النسق) الاقتصادى الذى يضم نظام تقسيم العمل ونظام الملكية والإنتاج والاستهلاك والتبادل وغيرها . وتحليل هذه النظم الكبرى أو الأنساق هو الذى يساعد الباحث على تكوين صورة متكاملة عن المجتمع . ولكن حتى فى هذه الحالة نجد كثيراً من الخلاف بين العلماء. فهوجبن Hogbin مثلا يميز من ناحية نظم القرابة والقانون والاقتصاد والدين والتعليم والنظام السياسى التى يعتبرها نظما « أكثر أهمية » من النظم « الخاصة » أو الجزئية ، مثل العائلة والزواج والمحاكم والملكية والسوق والكنيسة والمدارس وعداوات الدم والرياسة(١) . ويلاحظ أن هذه النظم « الخاصة » ليست إلا فروعا للنظم الكلية « الأكثر أهمية » . أما هرتزل فانه يميز فى كتابه عن « النظم الاجتماعية *Social Institutions* » بين تسعة من النظم الكبرى major institutions التى يسميها أحيانا « الميادين النظمية المحورية Pivotal Institutional Fields » وهى: النظام الاقتصادى والصناعى، والنظام الزواجى والعائلى ، والنظام السياسى ، والنظام الدينى ، والنظام الأخلاقى، والنظام التعليمى والعلمى ، ونظام الاتصال ، والنظام الجمالى والتعبيرى ، ثم

---

(١) Hogbin. I., *Social Change* ; Watts, London 1958. pp. 55-6.

النظام الصحى والترويحى . والواقع أنه يمكن توسيع أو تضييق دائرة النظم الاجتماعية الكبرى بحسب اختلاف وجهات النظر، وإن كان بعض العلماء من أمثال كونيج برون أن فهم المجتمع لا يحتاج فى حقيقة الأمر إلا إلى عدد قليل من النظم التى توجد فى كل المجتمعات على اختلاف درجات تقدمها أو تأخرها وهى : النظام الاقتصادى ونظام الملكية والدين والعائلة والتعليم والتسلية والترويح[١] .

(٥)

ويحسن بنا أن نعرض هنا بشىء من التفصيل لبعض المحاولات الجديدة التى قام بها بعض العلماء المحدثين لتصنيف النظم الاجتماعية . وأولى هذه المحاولات هى المحاولة التى قام بها المرحوم الأستاذ نادل فى كتابه « أسس الأنثربولوجيا الاجتماعية » واعتمد فيها — كأساس للتصنيف — على ما يسميه « الغرض الكلى الشامل » للنظام الاجتماعى المركب . ويقصد نادل بذلك أن كل نظام من النظم الكبرى — أو المركبة كما يسميها — يتألف من عدد من النظم الجزئية أو البسيطة التى تتشابه فى الأهداف والأغراض ، وأن ذلك التشابه هو فى الحقيقة الذى يجعلها تلتئم وتندمج معا لتؤلف أحد النظم المركبة الذى يرمى إلى تحقيق هدف واحد شامل يختلف عن الأهداف التى ترمى إليها النظم المركبة الأخرى التى يتألف منها البناء الاجتماعى . وعلى هذا الأساس يذكر نادل أنه لن يجمع « بين الزواج والدعارة أو الختان مع أنها كلها تتعلق بأمور الجنس ، أو بين الزواج والأسواق والتجارة على الرغم من أن عنصر المهر له صلة بالأهداف الاقتصادية » . ولكنه لا يرى من ناحية ثانية ما يمنع من الجمع بين الزواج « والنظم الأخرى التى لها مثله علاقة بأمور الإنجاب والأبوة كالوراثة والتبنى والعائلة » [٢]. وهذا لا ينفى بطبيعة الحال أن كل عنصر من هذه العناصر أو كل نظام جزئى يظل محتفظا مع ذلك بأهدافه

(١) Koenig. *op. cit.*, p. 73.

(٢) Nadel, *op. cit.*, *p.* 130.

الجزئية الخاصة بحيث يستطيع أن يلتئم مع بعض العناصر أو النظم الجزئية الأخرى التي تشترك معه في هدف آخر لكي يؤلف معها نظاما مركبا آخر. ويعطينا نادل بذلك قائمة بهذه النظم المركبة التي تمثل – على ما يقول – « قطاعات الثقافة » المختلفة . وتكشف لنا هذه القائمة عن فكرته الأساسية عن أن كل نظام اجتماعي يجب أن يحقق هدفا معينا أو مجموعة معينة من الأهداف ذات طبيعة اقتصادية أو سياسية أو قانونية أو ما إلى ذلك ، كما أنها تترك في الوقت نفسه المجال واسعا لإقامة تقسيمات أخرى فرعية تكون أكثر دقة وتحديداً ، وتشير إلى الوسائل الخاصة التي تستخدم في الوصول إلى هذه الأهداف . فالنظام القانوني مثلا يشمل التشريعات والقوانين التي يسنها المجتمع ، وكذلك كل النظم الجزئية الأخرى التي تهدف إلى إقرار النظام ومراعاة معايير السلوك التي يؤمن بها المجتمع بغض النظر عن الوسائل والأساليب التي تلجأ إليها في ذلك ، وهكذا .

ويقيم نادل تصنيفه على أساس أن النظم الاجتماعية تتراوح بين طرفين متناقضين : في الطرف الأول يوجد ما يسميه بالنظم العملية أو النظم الفعالة ، والطرف الثاني يشمل النظم التنظيمية . وبين هذين الطرفين تترتب النظم المختلفة بحيث يميل كل منها إلى أحد الجانبين أو الآخر ، وهذا معناه أن كلا منها يجمع بين الخصائص العملية والتنظيمية على ما يبدو في القائمة التالية :

النظم العملية			النظم التنظيمية
جنسية			
اقتصادية			
ترويحية جمالية			
	علميـــة		
	ديفية (وتشمل السحرية)		
		تعليميـــة	
			سياسيـــة
			قانونـــية
			قرابيـــة

ويقصد نادل بالنظم الجسمية (التي يعتبرها خير مثال للنظم العملية ويشترك معها في هذه الخاصة النظم الاقتصادية والنظم المتعلقة بأمور التسلية والترويح عن النفس والفن) أنماط السلوك المقننة التي تتصل بكل ما له علاقة بحقائق الوجود الفيزيقي للفرد والمراحل المختلفة التي يمر بها . ويدخل في ذلك كل الأمور المتعلقة باختلاف الجنس والسن ، وما يتصل بها من مسائل الختان والمراهقة والأمراض وما إليها . بينما يعتبر النظم القانونية والقرابية خير مثال للنظم التنظيمية التي تؤدى دوراً فعالا في تنظيم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع . بينما تترتب بقية النظم (العلمية والدينية والتعليمية والسياسية) بين هذين الطرفين بحيث تبتعد تدريجيا عن الناحية العملية الفعالة وتقترب شيئا فشيئا من الناحية التنظيمية .

ومما يؤسف له أن نادل لم يحاول أن يبين لنا العناصر والنظم الجزئية التي تدخل تحت كل نظام من هذه النظم بطريقة منهجية دقيقة، وذلك على أساس أنه ليس هناك من يستطيع أن يزعم باخلاص أنه لا يعرف المقصود من كلمة (اقتصادى) أو (سياسى) أو (قانونى)، إذ ليس ثمة شك في أن كل شخص عنده فكرة عامة عن هذه الأمور . وعلى ذلك فليس هناك ما يدعو — كما يقول نادل — للدخول في تفاصيل جديدة وعقيمة ، وأن الأفضل الاكتفاء بتصنيف الأفكار الواسعة العريضة وترك مهمة الدخول في التفاصيل والدقائق لكل باحث على حدة حتى يستطيع أن يكيف نظرته ودراسته بحسب ظروف المجتمع المحلى الذى يدرسه . وواضح من ذلك أن تصنيف نادل يتصف بدرجة عالية من البساطة والخلو من التعقيدات ، وإن كان لا يخلو — ككل التصنيفات — من بعض التعسف والتحكم [١] . ويبدو ذلك التعسف واضحا في إدخال النظام

(١) Ibid. pp. 138 - 36

الاقتصادى ضمن ما يسميه بالنظم العملية الخالصة وابعاده بالتالى تماما عن النظم التنظيمية ، مع أن المشاهد أن النظـام الاقتصادى وبخاصة فى المجتمع البدائى ـ وهو نمط المجتمع الذى كان يهتم به نادل نفسه ـ يلعب دورا جوهريا فى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية، ليس فقط داخل المجتمع المحلى الواحد بل وأيضا بين مختلف المجتمعات المحلية. فالاعتبارات الاقتصادية تؤثر فى هذه المجتمعات تأثيرا واضحا فى خلق روابط المصاهرة وفى استقرار الأمن فى المجتمع. كما أن اختلاف المصالح الاقتصادية يعتبر من أهم عوامل الإغارات والحروب. وهذا معناه أن النظام الاقتصادى له دخل كبير فى تحديد العلاقات السياسية .

والمحاولة الثانية التى نعرض لها هنا هى تلك التى قام بها الأستاذ مالينوفسكى للتمييز بين ما يسميه « بالأطرزة النظامية الكلية » . ويقيم مالينوفسكى تصنيفه على أساس اختلاف « مبدأ التكامل » ، فيفترض أن هنـاك سبعة مبادىء أساسية للتكامل الاجتماعى هى : مبدأ التناسل والمبدأ الإقليمى والمبدأ الفسيولوجى والجماعات الاختيارية والمهنة أو الوظيفة ، والرتبة الاجتماعية أو المكانة ، ثم مبدأ الشمول . ويندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادىء السبعة عدد من النظم أو « الأطرزه النظامية الكلية » على ما يظهر فى القائمة التالية التى تلخص بعض التمييزات والتقسيمات التى يقيمها مالينوفسكى .

مبدأ التكامل	النظم
(ا) مبدأ التنـاسل (روابط الدم النـاشئة أولا من الزواج والتى تتسع تدريجيـــا نتيجة للانجاب) :	١ ــ الأسرة باعتبارها جماعة قرابية تتألف من الوالدين والأطفال .
	٢ ــ نظام المغازلة .
	٣ ــ نظام الزواج من حيث هو عقد بين شخصين ولكنه يربط أيضا بين الجمـاعتين اللتين ينتمى إليها الزوجان .

٤ ــ الجماعة العائلية الممتدة ، وتنظيمها القانونى والاقتصادى والدينى .

٥ ــ الجماعات القرابية التى تقوم على أساس الانحدار فى خط واحد .

٦ ــ العشيرة (سواء أكانت أبوية أم أموية) .

٧ ــ نسق العشائر التى ترتبط بعضها ببعض

(ب) المبدأ الإقليمى

١ ــ الجماعات المحلية التى تقوم على أساس الجوار، مثل جماعات البدو الرحل، والزمر التى تتجول معا للبحث عن القوت ، والقرى وتجمعات الكفور والمحلات والنجوع وكذلك المدن الصغيرة والكبيرة .

٢ ــ الحى والمقاطعة وكذلك القبيلة (انظر حرف ز فيما بعد)

(‍ﺣ) المبدأ الفسيولوجى (أى التمييز بحسب الجنس والسن وكذلك المميزات الجسمية وما إلى ذلك).

١ ــ الجماعات البدائية الطوطمية .

٢ ــ التنظيمات التى تقوم على أساس التمييزات الجنسية ، سواء من حيث الاختلافات الفسيولوجية والتشريحية أو من حيث اختلاف الوظائف والمناشط .

٣ ــ جماعات السن وطبقات العمر .

٤ ــ التنظيمات السائدة فى المجتمعات البدائية والتى تتعلق بالشواذ والمتخلفين عقليا والصرعى

(وهى ترتبط فى الأغلب بالأفكار الدينية والممارسات السحرية) ، وكذلك المنظمات والهيئات التى تقام للمرضى والمجانين والمشوهين فى المجتمعات المتقدمة.

(د) التجمعـــات الاختيارية.	١ ـ الجمعيات السرية والنوادى والتجمعات الترويحية والجمعيات الفنية فى الشعوب البدائية. ٢ ـ النوادى وجمعيات المعونة والمحافل والتجمعـات الاختيارية من أجـــل التسلية والترويح، أو الرابطات التى تخدم غرضا واحدا مشتركا فى المجتمعات المتقدمة.
(ه) العمل والمهنة (أى تنظيم الناس بحسب مناشطهم المتخصصة من أجـل الصـالح العـام وللاستفادة من قدراتهم الخاصة إلى أبعد حـد ممكن).	١ ـ فى المستوى البدائى : المكانة العالية التى يحتلها السحرة والمشعوذون والشامانات ورجال الدين وأصحاب الحرف . ٢ ـ فى المستويات الراقيـة : النقابات الحرفية والتجمعـات التى تقوم على أسـاس المصالح الاقتصادية ؛ جمعيات الأطباء ورجال القانون والمعلمين ورجال الدين وغير ذلك . ٣ ـ التنظيمات الخاصة بمهن معينة ، مثل التعليم (المدارس والكليات والمعاهد العليا والجامعات) والبحث (الأكاديميات والمعامل

ومراكز البحوث) وتنفيذ العدالة (الهيئات التشريعية والمحاكم والشرطة) والدفاع والحرب (الجيش والبحرية وسلاح الطيران) والدين (الطوائف الدينية والكنائس) .

و ـ الرتبة والمكانة الاجتماعية

١ ـ ألقاب التشريف .

٢ ـ المكانة الاجتماعية التى يحتلها رجال الدين والطبقة الوسطى والفلاحون والخدم والعبيد .

٣ ـ نظام الطوائف .

٤ ـ التقسيمات الطبيعية التى تعتمد على الاختلافات العنصرية والسلالية والثقافية فى المجتمعات البدائية والراقيةعلى السواء

ز ـ المبدأ التكاملى الشامل (التكامل عن طريق وحدة الثقافية أو السلطة السياسية) .

١ ـ القبيلة باعتبارها الوحدة الثقافية التى تناظر الانتماء إلى جنسية معينة فى المستويات الأكثر رقيا .

٢ ـ الأقسام الثقافية بالمعنى الإقليمى (الأقليات الأجنبية وجماعات الغجر وغيرها) .

٣ ـ الوحدة السياسية التى قد تشمل جزءا من القبيلة او القبيلة كلها أو التى قد تشمل عدة أقسام فرعية ثقافية .

٤ ـ القبائل التى تؤلف أمة والقبائل التى تؤلف دولة .

وواضح من هذه القائمة المختصرة بعض الشيء، كيف أن كل مبدأ من المبادىء العامة السبعة التى يعتبرها مالينوفسكى مبادىء للتكامل الاجتماعى يؤدى إلى ظهور بعض نماذج التجمعات بحيث ينفرد كل نموذج منها ببنائه العام المميز (كما يظهر فى العمود الأيمن) ثم يحاول بعد ذلك (كما يظهر فى العمود الأيسر) أن يعدد لنا المشكلات العامة، أو «أطرزة النظم» كما يسميها، التى تندرج تحت كل مبدأ من هذه المبادىء العامة للتعامل والتى توجد بصور مختلفة فى مختلف المجتمعات. ولم يغفل مالينوفسكى فى هذا التصنيف المبدأ الأساسى الذى يقـــوم عليه كل تفكيره، بل والذى تقـوم عليه الأنثربولوجيا الاجتماعية الحديثة كلها، وهو مبدأ التساند الوظيفى بين هذه النظم المختلفة التى تكون الثقافة. فالتناسل يمثل أحد العوامل الأساسية فى كل مجتمع، ولكنه يحتاج إلى نوع من التوزيع المكانى أو الإقليمى ييسر للناس الاتصال بعضهم ببعض حتى يمكنهم أن يتزاوجوا من ناحية وأن يتعاونوا فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية من الناحية الأخرى. وهكذا الحال بالنسبة لكل نظام من النظم، وبالتالى لكل مبدأ من «مبادىء التكامل» التى تقوم عليها الثقافة والمجتمع [1].

ويعتبر تصنيف مالينوفسكى للنظم الاجـــتماعية من أكثر التصنيفات تفصيلا ودقة. فمعظم العلماء الذين تعرضوا لهذا الموضوع كانوا يكتفون فى الأغلب بالتمييز بين الأنساق الاجتماعية الكبرى دون أن يتطرقوا إلى

(١) أنظر Malinowski, *A Scientific Theory of Culture*, *op. cit*, pp. 62-66.

تحليلها إلى مكوناتها البسيطة من النظم الجزئية . ولكن على الرغم من أن مالينوفسكى كان يشير أحيانا فى تصنيفه إلى النظم الاجتماعية السائدة فى «المستويات الأكثر رقيا» أو فى المجتمعات الأكثر تقدما ، فالواقع أن ذلك التصنيف يصدق بشكل خاص على المجتمعات البدائية . وليس من شك فى أن مالينوفسكى كان متأثراً فى ذلك بتجربته بين سكان جزر التروبرياند وأنه استمد من ذلك المجتمع معظم العناصر التى أقام عليها تمييزاته بين مختلف النظم ، وكذلك بين مبادىء التكامل ذاتها . والمعروف أن تجربة مالينوفسكى فى الدراسات الحقلية ، رغم عمقها الذى لا جدال فيه كانت تجربة ضيقة إلى حد كبير لانحصارها فى مجتمع واحد . إذ أنه لم يحاول بعدها القيام بدراسات حقلية مركزة تستغرق مدة طويلة من الزمن فى أى مجتمع آخر ، وكان يعتقد أن باستطاعة الباحث الأنثربولوجى أن يفهم الطبيعة البشرية فى عمومها من دراسة مجتمع واحد فقط دراسة تفصيلية مركزة . ويعتبر ذلك أكبر العيوب التى يعانى منها تصنيف مالينوفسكى . إذ ليس من شك فى أنه على الرغم من تشابه الحاجات البشرية التى تقوم عليها هذه النظم وتشابه المبادىء العامة التى تؤدى إلى ظهورها — كما يقول كثير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا — فان أنماط النظم ذاتها تتغير من مجتمع لآخر بحسب ظروف كل مجتمع ودرجة تقدمه أو تأخره . وعلى ذلك فان النظم الاجتماعية التى تسود المجتمع البدائى تختلف عن تلك التى توجد فى المجتمع الحديث ، أو لا تلعب على الأقل نفس الدور فى الحياة الاجتماعية .

مثال ذلك أن ريموند فيرث فى كتابه الصغير القيم « نماذج بشرية *Human Types* » يميز بين أربعة مبادىء أساسية تؤدى إلى ظهور النظم

الاجتماعية وهى الجنس والسن والموطن والقرابة[١] . ومع أن هذه المبادىء العامة توجد بغير شك فى كل أنواع المجتمعات، فانها لا تلعب فى المجتمع الحديث الدور نفسه الذى تقوم به فى المجتمع البدائى . فالمجتمع الصناعى الحديث مثلا لا يظهر فيه التفاضل الاجتماعى والاقتصادى على أساس اختلاف الجنس بنفس الدرجة من القوة التى نجدها فى المجتمع التقليدى. وليس من شك فى أن لكل من الجنسين عاداته الخاصة التى تلائمه بحيث أن خروج « أعضاء أحد الجنسين على العرف ومحاولتهم بصفة خاصة ممارسة عادات الجنس الآخر يثير شعورا قويا بالهزؤ والسخرية والتعصب كما قد يثير العاطفة الدينية »، ولكن هذا القول يصدق على المجتمع البدائى أو التقليدى أكثر مما يصدق على المجتمع المتطور الحديث . كذلك يهتم علماء الاجتماع بدراسة نظام الأسرة ووظيفتها فى الحياة الاجتماعية فى المجتمع المتحضر على أساس أنها النواة الأولى التى يدور حولها كثير من أنواع النشاط الاجتماعى والاقتصادى، ولكن نسق القرابة بالمعنى الواسع الذى نجده فى المجتمعات البدائية والمجتمعات التقليدية لا يكاد

---

(١) يقول فيرث : « ان البناء الاجتماعى لمجتمع من المجتمعات يتضمن مختلف أنواع الجماعات التى يشكلها الناس وكذلك النظم التى يشاركون فيها. وعندما نتكلم عن نظام ما فاننا نعنى فئات معينة من العلاقات التى نشأت من مناشط جماعات من الناس لها هدف محدد تريد انجازه . ونستطيع أن نتبين أن البناء الاجتماعى — فيما يختص بكل من الجماعات والنظم — يقوم على مبادىء محددة . فالجنس والسن والوطن والقرابة من أهم هذه المبادىء الأساسية فى كل المجتمعات البشرية . ولكى نصل الى فهم أفضل عن كيف تعمل هذه المبادىء فيستحسن دراستها فى المجتمعات البدائية التى تتميز بصغر الحجم وبساطة التنظيم بدلا من أن ندرسها فى المجتمعات الصناعية المعقدة الكبيرة الحجم » . انظر ريموند فيرث : « بعض مبادىء البناء الاجتماعى » (المرجع السابق ذكره — الترجمة العربية ، صفحة ٦٥) .

يكون له وجود ، بل إن العلاقات القرابية خارج محيط الأسرة لا يكاد يكون لها أي أثر واضح في مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية بالطريقة التي نجدها في المجتمع التقليدي . فالبناء الاجتماعي في كلا النمطين من المجتمعات البشرية يختلف عن الآخر ويقوم على مبادىء بنائية متميزة ، مما يؤدي بالتالي إلى اختلاف النظم .

ولقد وجدت هذه النقطة بالذات كثيراً من عناية بعض علماء الاجتماع والأنثربولوجيا الذين اهتموا بنوع خاص بمقابلة المجتمع المحلي التقليدي الصغير بالمجتمع الحديث المتطور الذي يكشف عن درجة عالية جداً من التعقيد. وربما كانت المقابلة التي يقيمها عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز F.Tonnies بين الجماعة المحلية الصغيرة والمجتمع في كتابه الذي يحمل عنوانه هذه الكلمات ذاتها *Gemeinschaft und Gesellschaft* أفضل مثل لذلك الاتجاه الذي نجده عند عدد كبير جداً من العلماء . فكل من النمطين اللذين يمثلان في آخر الأمر المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث على التوالي يرتكز على مبادىء خاصة به ، وتظهر فيه بالتالي نظم اجتماعية مميزة رغم التسليم بتشابه الحاجات البشرية . وقد يمكن تلخيص كل الفوارق بين هذين النمطين في أن المجتمع المحلي التقليدي يقوم في أساسه على العلاقات الشخصية التي ينظمها المركز الاجتماعي والمكانة التي تحتلها الجماعة القرابية ، بينما يقوم المجتمع الحديث على العلاقات الغير الشخصية التي ينظمها العقد . وترتكز العلاقات الاجتماعية في المجتمع التقليدي على ثلاثة مبادىء هامة هي: مبدأ روابط الدم الذي يتمثل في العلاقة بين كل من الوالدين والأبناء ، وبين الرجل وزوجته ، ثم بين الإخوة والأخوات ، وكل علاقة من هذه العلاقات لها وظيفة معينة في الحياة الاجتماعية . ثم المبدأ المكاني أو الإقليمي ، على اعتبار أن الأسرة التي تكون نواة الحياة الاجتماعية لا يمكنها

أن تعيش بمعزل عن العالم الخارجي ، وإنما لا بد أن تربطها روابط كثيرة وقوية بالتجمعات الأخرى التي من نوعها والتي تسكن في الإقليم ذاته مما يترتب عليه خلق علاقات جديدة هي علاقات الجوار . وتعتبر علاقات الجوار في نظر تونيز علاقات من الدرجة الثانية إذا قورنت بروابط القرابة التي تحتل المركز الأول في التنظيم الاجتماعي في المجتمعات التقليدية الصغيرة . وتؤدي علاقات الجوار إلى ظهور كثير من النظم الاجتماعية التي ترتكز على العمل المشترك والتعاون بين أعضاء الجيرة الواحدة ، وبخاصة الذين يرتبطون بالإضافة إلى ذلك بروابط الدم والقرابة . وأما المبدأ الثالث فهو المشاركة الوجدانية التي تؤدي إلى قيام علاقات الصداقة بالمعنى الواسع للكلمة ، والتي تنشأ أيضا عن تشابه الظروف في العمل وفي أنماط التفكير ، وتظهر أكثر ما تظهر بين الجماعات التي تمارس أعمالا متشابهة . فهذه المبادىء الثلاثة تؤدي إذن في رأي تونيز إلى وحدة المجتمع التقليدي وتجانسه ، تلك الوحدة التي يحب تونيز أن يسميها أحيانا « الشمول » أو الاتفاق والتلاؤم . وعلى العكس من ذلك تماما المجتمع الكبير ، وبخاصة المجتمع الحديث المعقد الذي لا تلعب فيه روابط القرابة والجوار والمشاركة الوجدانية دوراً أساسيا ، وإنما ترتكز الحياة الاجتماعية فيه على التعاقد ، وبذلك تظهر فيه بالتالي نظم مختلفة لا توجد في المجتمع التقليدي مثل نظام التبادل والتجارة القائمة على التعامل بالنقد والمال بدلا من المقايضة ، ونظام الصناعة الآلية المتقدمة المعقدة بدلا من الحرف اليدوية البسيطة الأولية ، ثم العلم بدلا من التراث الشعبي الذي يتمثل بوجه خاص في القصص والأساطير والخرافات وما يتصل بذلك كله من فنون السحر[1] .

---

(١) انظر الترجمة الفرنسية لكتاب *Gemeinschaft und Gesellschaft* بعنوان
Communaute et Societe : Categories Fondamentales de la Sociologie =

ولسنا هنا فى مجال عرض نظرية تونيز عن الجماعة المحلية والمجتمع الكبير بالتفصيل. فكل غرضنا من هذه الإشارات السريعة إلى آرائه هو أن نبين جانبا آخر من الصعوبات التى تتعرض لها محاولات تصنيف النظم الاجتماعية، ونعنى بها الصعوبات الناشئة عن اختلاف مستوى المجتمعات الإنسانية ودرجة تأخرها أو تقدمها وما يترتب على ذلك من ظهور أو اختفاء بعض النظم، أو على الأقل اختلاف الدور الذى يلعبه النظام الواحد فى كل مجتمع من هذه المجتمعات . فبينما يقيم العلماء أهمية خاصة لنظام القرابة مثلا فى المجتمع المحلى التقليدى فانهم يميلون إلى إغفال ذلك النظام فى دراستهم للمجتمع المتمدين الحديث ويتكلمون عن نظم أخرى لا وجود لها فى المجتمعات التقليدية، مثل نظم الرعاية الاجتماعية أو الخدمات الاجتماعية [١] أو نظام العلاقات الدولية [٢].

* * *

ومهما يكن من شىء، فان دراسة النظم الاجتماعية على اختلافها وتنوعها تعتبر أحد الموضوعات الأساسية التى يهتم بها علم الاجتماع والأنثربولوجيا الاجتماعية، ليس فقط لفهم هذه النظم فى ذاتها أو حتى لفهم البناء الاجتماعى

= *Pure*. (Introduction et Traduction de J. Leif), P. U. F.,
Leif, J., *La Sociologie de* انظر أيضا - Paris 1944, pp. 49 - 80.
Tonnies; P. U. F., Paris 1946, pp. 40 - 68.

(١) Southerland, R. L. & Woodward, J. L., *Introductory Sociology*, N. Y. 1943, pp. 559-85.

(٢) Ogburn, W. F. & Nimkoff, M. F. *A Handbook of Sociology*, Routledge and Kegan Paul, (*4th. ed.*) 1960, pp. 395 - 415.

فى مجتمع معين بالذات على اعتبار أن النظم الاجتماعية تدخل فى تكوين ذلك البناء ، بل وأيضا لأن مثل هذه الدراسة تمدنا بالأساس القوى الذى يمكننا أن نقيم عليه الدراسة المقارنة للمجتمعات المختلفة ، ويؤدى بالتالى إلى فهم المجتمع الإنسانى بأسره . وليس من شك فى أن مثل هذه الدراسات المقارنة تحتاج فى مبدأ الأمر إلى تصنيف النظم كمقدمة لتصنيف نماذج الأنساق البنائية ، وهو «عمل شاق معقد» على ما يقول رادكليف براون، ولذا «فانه يحتاج إلى تعاون كثير من الدارسين » . ولكن رغم أهمية هذا الموضوع فلم يهتم به اهتماما جديا إلا عدد قليل نسبيا على ما ذكرناه لدرجة أن رادكليف براون يقول « وأعتقد أننى أستطيع أن أعد على أصابعى العلماء الذين يهتمون اهتماما حقيقيا بمثل هذه المسألة فى وقتنا الحاضر . ومع ذلك فاننى أظن أننا أحرزنا بعض التقدم . ولكن هذا العمل لا يعطى على أية حال نتائج ممتعة طريفة ، كما أن كتابا فى هذا الموضوع لن يقرأه عدد كبير من الناس »[١]. ولكن على الرغم من الإحجام الواضح عن الاشتغال بهذا العمل الشاق المعقد ، فان ثمة اتفاقا عاما بين العلماء على أنه لن يمكن إحراز تقدم حقيقى نحو فهم المجتمع البشرى كله بغير الوصول إلى تصنيف للنظم يقبله جمهرة العلماء، مثلما حدث تماما فى العلوم الأخرى كالكيمياء والبيولوجيا اللذين « لم يصبحا علمين كاملى الصياغة إلا بعد أن أمكن إحراز تقدم كبير فى مجال التصنيف المنهجى للأشياء التى كانا يعالجانها ، وهى العناصر فى حالة الكيمياء والنباتات والحيوانات فى حالة البيولوجيا[٢] » .

---

(١) رادكليف براون « فى البناء الاجتماعى » — الترجمة العربية التى سبقت الإشارة إليها ، صفحة ٨ .

(٢) المرجع نفسه .

ولقد كان كلامنا قاصرا حتى الآن على النظم الاجتماعية من حيث هى تقسيمات للعلاقات وأنماط السلوك المقننة التى يعترف بها المجتمع ويقرها والتى تدخل بالتالى فى تكوين البناء الاجتماعى . وعلى ذلك فقد أغفلنا فى مناقشتنا لمشكلات البناء الاجتماعى والوظيفة والنظم بعض العناصر والنظم المستحدثة التى تنشأ فى الأصل خارج المجتمع – أى فى مجتمع آخر – ثم تنتقل إليه بطريق أو بآخر ، ولا تلبث أن تتغلغل فى حياته وتؤلف جزءاً فيه . ومن الصعب إغفال مثل هذه النظم الطارئة أو الوافدة ، لأن ذلك سوف يؤدى إلى عدم فهم البناء الاجتماعى فهما كاملا ، خاصة وأن بعض هذه النظم تجد طريقها إلى البناء الاجتماعى التقليدى وترتبط به ارتباطا قويا على ما يقول ردفيلد[1] . وليس

---

(١) يقول ردفيلد فى ذلك . « ليس هناك أدنى عيب فى أن يصف الباحث أحد المجتمعات البدائية المنزوية فى حدود ما يجده داخل ذلك المجتمع فقط ، أى فى حدود نظمه الأصلية وعلاقاته الداخلية فحسب . ولكن كثيرا جدا من المجتمعات المحلية الصغيرة ترتبط بروابط هامة مع غيرها من المجتمعات والنظم الخارجية ... وأنا أفكر هنا فى النظم والوظائف التى وفدت الى شان كوم من الخارج والتى تتصل بموضوعنا عن البناء الاجتماعى وأتساءل : ما موقفنا من تلك الجماعات والعلاقات والوظائف فى دراستنا للبناء الاجتماعى للقرية ؟ اننا نجترىء على الحقيقة والواقع لو أهملنا هذه الجماعات والعلاقات . ولكن من الممكن أن ننظر الى تلك الخصائص الجديدة التى تميز الأشخاص والعلاقات ليس على أنها جزء من البناء الاجتماعى – لأنها ليست تقليدية تماما – بل على أنها عناصر فى التنظيم الاجتماعى شأنها فى ذلك شأن الطقس والأحداث التاريخية وشخصيات الزعماء والأتباع واهتمامات ودوافع الأفراد التى تؤثر فى الطريقه التى يتم بها تنفيذ الأشياء بالفعل . فهى عناصر فى الحياة الاجتماعية كما يفهمها الناس ويستخدمونها ويكيفون أنفسهم لها أثناء حياتهم فى حدود البناء الاجتماعى » . ثم لا يلبث ردفيلد أن يستدرك قائلا : « ولكن من الواضح أن بعض هذه النظم والعلاقات والوظائف تجد طريقها الى البناء الاجتماعى التقليدى وترتبط به ارتباطا قويا . وعلى ذلك فاننا قد نعتبرها أجزاء من أطراف البناء الاجتماعى التى تمتد وتتموضع

ثمة شك فى أن فهم هذه النظم المستحدثة والدور الذى تلعبه فى البناء الاجتماعى يقتضى ضرورة معرفة البناء التقليدى الذى كان سائدا قبل أن تفد عليه هذه النظم الطارئة، لمعرفة نوع التغير الذى حدث فى ذلك البناء التقليدى ومداه. ولكن هذا موضوع آخر أقرب فى طبيعته إلى مشكلة «التغير البنائى»، ولذا نرجىء مناقشته إلى الفصل الأخير من هذا الكتاب.

= باستمرار . ووجودها يدل على أن البناء الاجتماعى لم يكتمل كيانه تماما ». ويضرب لنا ردفيلد بعض الأمثلة لكى يبين لنا الفرق بين هذه النظم المستحدثة والنظم والجماعات الأصيلة التى تدخل فى تكوين البناء التقليدى فيقول : « وتختلف هذه الجماعات والنظم الجديدة فى أساس علاقتها أو فى أصولها عن التجمعات التى تقوم على القرابة والجوار . فالمدرسة نظام مفروض بحكم القانون ، وهيئة الفلاحين جماعة تتكون بمحض الاختيار وتقوم على أساس المصلحة، والحزب السياسى تنظيم تكون تحت شىء من الضغط أو القهر . ولكن الأهم من ذلك هو أن تلك التجمعات الجديدة كانت وقت دراستها متماسكة تماسكا جزئيا فقط مع البناء الاجتماعى الذى كان قائما قبل أن تفد على القرية ، بينما كانت فى الوقت نفسه متكاملة تكاملا تاما مع بناء الدولة القومية ككل . انها بمثابة الأطراف لنسق اجتماعى كبير أخذت تمتد وتنفذ وتتغلغل الى البناء الاجتماعى المحلى لقرية شان كوم » . — راجع ترجمتنا لمقال ردفيلد عن : « المجتمع الصغير كبناء اجتماعى » (مجلة : مطالعات فى العلوم الاجتماعية — صيف / خريف ١٩٦٠ صفحتى ٩٧ ، ٩٨) .

الفصل الرابع

البناء الاجتماعى والثقافة

إلى جانب الاتجاه البنائى الذى يتبعه معظم الأنثربولوجيين الاجتماعيين وعدد كبير من علماء الاجتماع الذين يقومون بأبحاثهم الحقلية فى مجتمعات محلية محددة ، يوجد تيار آخر قوى يجـذب إليه عددا كبيرا من العلماء ، ويوجههم نحو دراسة الثقافة بدلا من دراسة النظم الاجتماعية والبناء الاجتماعى. ويظهر هذا الاتجاه بين علماء الأنثربولوجيا الأمريكيين بوجه خاص ، بحيث تكاد الأنثربولوجيا فى أمريكا تصطبغ بصبغة ثقافية خالصة لا يشذ عنها سوى فريق العلماء الذين خضعوا بشكل مباشر لتأثير تعاليم رادكليف براون كما تأثروا بكتابات دوركايم والمدرسة الفرنسية ، فاتجهوا بذلك اتجاها بنائيا فى أبحاثهم ، مع الاهتمام بالنواحى الثقافية بالقدر الذى يساعد على فهم البناء الاجتماعى فحسب . وقد يكون من التعسف أن نحاول تقسيم العالم إلى مناطق محددة ونزعم أنه يسود فيها أحد الاتجاهين : الاتجاه البنائى والاتجاه الثقافى. فالواقع أن الاتجاهين يوجدان جنبا إلى جنب فى كل الدول التى تهتم بالأنثربولوجيا ، ولكن مع ميل واضح نحو واحد منها . وقد يمكن القول على العموم إن الاتجاه الثقافى يغلب على الدراسات الأنثربولوجية فى أمريكا، بينما تميل الأنثربولوجيا فى بريطانيا ميلا شديدا نحو الدراسات البنائية. وهذا نفسه يصدق على فرنسا حيث تقترب الدراسات الاجتماعية التى تتبع فى جوهرها المناهج والمبادىء التى وضعها دوركايم من الأنثربولوجيا الاجتماعية البنائية منها إلى علم الاجتماع الحديث .

ويرتكز هذان الاتجاهان على التفرقة القديمة بين المجتمع والثقافة، واختلاف العلماء حول تحديد موضوع الأنثربولوجيا وهل هو دراسة العلاقات الاجتماعية أو قواعد العرف والتقاليد. والمشكلة على أية حال أكثر التصاقا بالأنثربولوجيا منها بعلم الاجتماع. فقد كان الاجتماعيون (أو السسيولوجيون) يشغلون أنفسهم دائما بالظواهر الاجتماعية في الوقت الذي اتجه فيه بعض الأنثربولوجيين نحو دراسة النظم الاجتماعية وساروا في نفس التيار الذي سار فيه الاجتماعيون الكلاسيكيون من قبل، بينما اتجه البعض الآخر نحو دراسه الثقافة. وإذا كان بعض علماء الاجتماع المحدثين يتعرضون في كتاباتهم لمشكلات الثقافة فان آراءهم تصطبغ في الواقع بصبغة أنثربولوجية قوية كما هو الحال مثلا في كتابات أوجبرن Ogburn ونيمكوف Nimkoff [١] أو كتابات ماكيفر MacIver [٢].

والواقع أن الظروف العامة التي لابست نشأة الأنثربولوجيا في القرن التاسع عشر في كل من بريطانيا وأمريكا مسئولة إلى حد كبير عن قيام هذين الاتجاهين وتبلورهما. فلقد رأينا من قبل كيف كانت الأنثربولوجيا في أول أمرها تقصر جهودها على دراسة المجتمع البدائي وأشكال الحياة البدائية. كما ذكرنا أنه كان من الطبيعي، إزاء ذلك، أن يتجه العلماء البريطانيون في دراستهم للمجتمع البدائي إلى المجتمعات القبلية في إفريقيا حيث كانت توجد

---

(١) انظر كتابهما *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, (4th edition, 1960), Ch. XI.

(٢) انظر كتابه : *Society: A Textbook of Sociology*, Farrar and Rinehart, N. Y. 1944, Ch. XIV.

معظم مستعمراتهم، وأن يتجه العلماء الأمريكيون إلى دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا ذاتها . ولما كانت كل قبيلة من القبائل الإفريقية تعيش في أغلب الأحوال في شبه عزلة اجتماعية واقتصادية بحكم الظروف الجغرافية التي تحيط بها ، بحيث تؤلف القبيلة في ذاتها مجتمعا متمايزا أو مستقلا عن غيره ، لم يكن ثمة مفر من أن يقصر الباحث الأنثربولوجي دراسته الحقلية التي كثيرا ما تطول إلى عامين كاملين على مجتمع قبلي واحد . وكان من السهل عليه إزاء ذلك أيضا أن يرى المجتمع القبلي كوحدة متكاملة ، وأن يلاحظ النظم الاجتماعية التي تسود فيه ويدرس العلاقات المتبادلة بين الجماعات والزمر التي تنقسم إليها القبيلة، وبالتالي أن يدرس البناء الاجتماعي في تكامله وتماسكه وتمايزه . ولقد سبق أن ذكرنا أيضا كيف أن الظروف الطبيعية التي تسود في المناطق التي يسكنها الهنود الحمر في أمريكا لاتفرض مثل هذه العزلة على كل قبيلة من قبائلهم ، وأنه كانت هناك دائما درجة كبيرة من الاختلاط والاتصال بين الجماعات المختلفة ، كما أن تبعثر أفراد القبيلة الواحدة وانتشارهم كان يؤدي إلى تداخل ثقافاتهم، وذلك بالإضافة إلى أن معظم قبائل الهنود الحمر كانت لها ثقافاتها وحضاراتها القديمة كما كان لها تراثها وتاريخها وآدابها ، وهي أمور تفتقر إليها غالبية القبائل الإفريقية . ومن هنا كان من الأسهل على العلماء دراسة ثقافات هذه القبائل وقواعد العرف والتقاليد السائدة فيها ، بدلا من دراسة البناء الاجتماعي الذي يقتضي وجود جماعة محلية محددة ، وبذلك اتجه التفكير الأنثربولوجي في أمريكا اتجاها ثقافيا منذ البداية. ويعلل إيفانز بريتشارد اتجاه الأنثربولوجيا الأمريكية في ذلك الاتجاه الثقافي « إما لأن مجتمعات الهنود الحمر التي كان العلماء الأمريكيون يركزون أبحاثهم عليها مجتمعات مجزأة غير متماسكة مما يجعل دراسة ثقافتها

أسهل بكثير من دراسة بنائها الاجتماعي ، وإما لعدم وجود تقاليد قديمة هناك يراعونها في الدراسة الحقلية المركزة التي يستخدم الباحث فيها لغة الناس أنفسهم والتي تستغرق فترات طويلة من الزمن كما هو الحال في بريطانيا ، مما يجعلهم يفضلون دراسة العرف والثقافة على دراسة العلاقات الاجتماعية ، وإما لأسباب أخرى غير هذه » (١) .

فالاختلاف إذن في تحديد موضوع الأنثربولوجيا هو السبب في ظهور هذه التفرقة بين المدخل الاجتماعي البنائي والمدخل الثقافي لدراسة المجتمع . وليس من شك في أن التفرقة بين « المجتمع » و « الثقافة » كانت دائما مسألة صعبة وشائكة ، خاصة وأن الاثنين هما في الحقيقة مظهران مختلفان لشيء واحد ، أو « تجريدان مختلفان لوجود واقعي واحد » على ما يقول ايفانز بريتشارد (٢) . ولقد رأينا مدى اختلاف العلماء في تعريف « البناء الاجتماعي » ، وسوف نرى في هذا الفصل مدى اختلافهم أيضا في تعريف

---

(١) ايفانز بريتشارد : الأنثربولوجيا الاجتماعية (الطبعة الأولى من الترجمة العربية صفحتا ٣٧ ، ٣٨) . ويذكر هوجبين Hogbin أن التفرقة بين المجتمع والثقافة تنطوي على كثير من الصعوبات ، ولكنه يعرف المجتمع بأنه « يشير إلى كل العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين أفراد المجتمع المحلي ، أما الثقافة فإنها تعني كل أنماط السلوك المقنن . وبذلك فإن كلا منهما هو وجه لشيء واحد » . ثم لا يلبث هوجبين أن يقول إنه إذا كان المجتمع هو مجموع العلاقات الاجتماعية ، فإن الثقافة تكون هي « محتوى هذه العلاقات » أو إذا كان المجتمع عبارة عن مجموعة منظمة من الكائنات البشرية التي تتميز بطريقة معينة للمعيشة ، فإن الثقافة تكون هي تلك الطريقة ذاتها » . انظر في ذلك : - Hogbin I. : *Social Change*, Watts 1958, p. 10.

(٢) ايفانز بريتشارد : المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٧ .

الثقافة وتحديد علاقتها بالبناء الاجتماعى . ومما يؤسف له أنه لم تبذل للآن أية محاولة جدية عميقة لفحص هذه العلاقة بطريقة منهجية، ولذا كثر الخلط وزاد الاضطراب والخلاف حول هذا الموضوع . ويزيد الوضع سوءاً أن كثيرا من المجتمعات التى تتشابه فى بنائها تختلف فى ثقافاتها. فالمجتمعات القبلية البدوية فى كل شمال إفريقيا والشرق الأوسط مثلا تتفق فى بنائها الاجتماعى مع كثير من الشعوب النيلية والشعوب النصف الحامية (أى النيلية الحامية والحامية النيلية) التى تعيش فى أواسط وشرق إفريقيا وفى السودان الجنوبى. فهى كلها مجتمعات انقسامية Segmentary ، بمعنى أن كل وحدة من وحداتها الاجتماعية التى تؤلف البناء الاجتماعى تنقسم إلى عدد من الوحدات الصغيرة المتفاوتة فى الحجم والتى تؤلف كلا اجتماعيا متمايزا من الناحية الاقتصادية والسياسية والقرابية ، بحيث تعكس الخصائص البنائية المميزة للقبيلة كلها وكذلك لكل وحدة من الوحدات الكبيرة التى تدخل فى تكوينها [١] . ولكن رغم هذا التشابه فى البناء، فان ثقافة البدو تختلف اختلافا تاما عن ثقافة النيليين وأنصاف الحاميين سواء فى اللغة أو فى الدين أو فى مظاهر الحياة وأساليب المعيشة . فالبدو يعيشون فى خيام ويعتمدون فى حياتهم على رعى الأغنام والابل ويرتدون ملابس تستر أجسامهم ويصنعونها فى الأغلب من الصوف ويلبسونها بطريقة معينة . أما الشعوب النيلية وأنصاف الحامية فيعيشون فى أكواخ ثابتة فى فصل المطر وفى مصدات الريح فى فصل الجفاف، ويعتمدون فى حياتهم

---

(١) انظر فى ذلك مقالنا عن : « نظام طبقات العمر • دراسة فى الأنثربولوجيا المقارنة » — مجلة كلية الآداب بجامعة الاسكندرية ، المجلد الثالث عشر ١٩٥٩ صفحات ١٧٤ — ١٨٠ • انظر أيضـــا ما ذكرناه عن المجتمعات الانقسامية فى كلامنا عن النسق السياسى بالجزء الثانى من هذا الكتاب (الأنساق) •

على تربية الأبقار بوجه خاص التى لا تضطرهم إلى قطع كل تلك المسافات الشاسعة من الأرض التى يقطعها البدو الرحل ، ولا يكادون يضعون أى نوع من الملابس ، وإنما يذهبون عراة تماما وإن كانوا يسترون بعض أجزاء جسمهم بجلود الماشية ويتزينون بالريش والخرز وما إلى ذلك . بل إن هذا نفسه يصدق على أنصاف الحاميين أنفسهم، إذ ينقسمون إلى فئتين كبيرتين هما النيليون الحاميون والحاميون النيليون [1] . وتتميز كل فئة منهما عن الأخرى فى كثير من جوانب ثقافتهم وبخاصة الثقافة المادية . فالنيليون الحاميون يستخدمون كثيراً من أنواع الأسلحة مثلا كالرماح والحراب القصيرة وسكاكين الرسغ وسكاكين الإصبع والدروع المثلثة الشكل ، وذلك بعكس الحاميين النيليين الذين يكتفون بالحراب والسيوف والدروع البيضاوية . وبينما يمارس النيليون الحاميون كثيراً من الصناعات الحديدية ، فان الحاميين النيليين لا يعرفون هذه الصناعة على الإطلاق . ولكن إلى جانب هذه الاختلافات فى مجال الثقافة المادية توجد بعض الفوارق فى الثقافة اللامادية

---

(١) كلمة « أنصاف الحاميين » اصطلاح غير دقيق تماما لأن بعض القبائل التى تندرج تحته تميل بشكل واضح الى الحاميين من ناحية اللغة والسلالة ، بينما يقترب البعض الآخر اقترابا شديدا من النيليين . وهذا ما دفع بعض العلماء الى اقامة هذه التفرقة بين مجموعة الشعوب النيلية الحامية والمجموعة الحامية النيلية . انظر فى ذلك : —

Driberg, J.H., " A Note on the Classification of Half-Hamites in East Africa ", *Man*, xxxix, No 19 ; Huntingford, G. W. B., " On the Classification of Half - Hamites in East Africa ", *Man*, xxxix, No. 185.

انظر أيضا مقالنا عن « نظام طبقات العمر » — المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٧٣ و ١٧٢ حاشية رقم ١ .

وفى بعض العادات مثل عادة الختان ووضع دبلة أو حلقة من المعدن فى الشفة السفلى عند النيليين الحاميين وحدهم ، كما أنهم يعرفون نظام «شيخ الأرض» ، وهو النظام الذى بمقتضاه يتولى بعض الرؤساء الدينيين الإشراف على الأرض وكل مايتعلق بأمور الزراعة من تخطيط وقياس وتوزيع للأرض على العشائر والبدنات المختلفة قبل موسم الزراعة، وكذلك القيام بكل الشعائر الدينية الخاصة بالبذر والحصاد والتى تهدف إلى حماية المحصول ومباركة الزرع . كذلك يعرف النيليون الحاميون نظام « صنع المطر » أو الاستسقاء، ويتخصص فيه بعض رجال الدين أيضا الذين تنحصر وظيفتهم فى القيام ببعض الصلوات والأدعية والطقوس لاستنزال المطر فى سنوات الجفاف ، وهذه كلها مظاهر ثقافية لا تعرفها معظم القبائل النيلية الحامية .

ومن الناحية الأخرى، فقد تتشابه الثقافة فى عدد من المجتمعات المتباعدة دون أن يستلزم ذلك بالضرورة تشابه أبنيتها الاجتماعية . بل إن هذا الاختلاف فى البناء كثيراً ما يوجد فى المجتمع الواحد الذى تسود فيه ثقافة واحدة تتمثل فى وحدة اللغة ووحدة الدين، وكذلك فى تشابه طرائق السلوك وقواعد العرف والتقاليد والعادات الاجتماعية والقيم والمثل العليا . إذ رغم هذا التشابه الثقافى العام ، توجد اختلافات بنائية فى المجتمعات المحلية التى ينقسم إليها المجتمع الكبير . ويظهر هذا بشكل واضح فى كل المجتمعات العربية التى يسودها نمط ثقافى واحد ، ومع ذلك يختلف بناء مجتمع المدينة عن بناء مجتمع القرية عن بناء المجتمع القبلى الصحراوى . بل إن هناك كثيرا من الظواهر الاجتماعية التى لا تعتبر ظواهر ثقافية فى الوقت نفسه ، مثل حجم السكان فى مجتمع من المجتمعات . كما توجد بالمثل ظواهر ثقافية لا تعبر بالضرورة عن ظواهر اجتماعية مثل بعض قصائد الشعر وهكذا [١].

---

(١) Bidney, *op. cit.*; p. 29.

وعلى الرغم مما يبدو من بساطة الأمر فيما يتعلق باختلاف النظرة إلى موضوع الأنثربولوجيا ، فقد ترتبت عليه فى الواقع نتائج بعيدة المدى تظهر بشكل واضح فى اختلاف مناهج الدراسة ومستوى التفسير أو التأويل ، بحيث تبدو الأنثربولوجيا الآن كما لو كانت منقسمة إلى علمين مستقلين أحدهما عن الآخر كل الاستقلال ، وهما الأنثربولوجيا الاجتماعية التى تهتم بالعلاقات والنظم والأبنية الاجتماعية، والأنثربولوجيا الثقافية التى تهتم بدراسة العادات والعرف والتقاليد وغيرها من مكونات الثقافة على العموم. فالاهتمام بدراسة البناء الاجتماعى معناه — كما ذكرنا من قبل — التركيز على العلاقات الاجتماعية بصرف النظر عن تفاصيل التعبيرات الثقافية التى يتضمنها سلوك الناس ، ثم تفسير هذه العلاقات على المستوى الاجتماعى البحت ؛ ومن هنا كان الاتجاه البنائى يعتبر امتداداً للتقاليد العملية التى وضعتها المدرسة الفرنسية فى علم الاجتماع . ومن هنا أيضا كانت الأنثربولوجيا الاجتماعية ذاتها امتدادا لعلم الاجتماع كما يفهمه هربرت سبنسر ودوركايم وتلاميذه، كما أن لها صلة وثيقة بعلم الاجتماع الصورى فى ألمانيا وبخاصة عند جورج زيميل Georg Simmel. أما الاتجاه الثقافى ، فانه على العكس من ذلك يمكن اعتباره امتدادا للتفكير الإثنولوجى الذى كان يسود لدى عدد كبير جداً من علماء القرن التاسع عشر ، والذين يمثلهم تايلور خير تمثيل . وهو اتجاه يتطلب نوعا مختلفا من التأويلات ، ولذا فانه يلجأ فى الأغلب إلى الاستعانة بالتاريخ وعلم النفس لتفسير الظواهر الثقافية . ففى دراسة الإكسوجامية (الزواج الاغترابى أو الزواج من خارج الجماعة) مثلا ، نجد أن الأنثربولوجيين البنائيين يحاولون التعرف على علاقة الإكسوجامية كنظام بقية نسق القرابة الذى تدخل فى تكوينه، وذلك على اعتبار أن هذا النظام قد لا يقضى فقط بتحريم الزواج من داخل الجماعة

القرابية ، بل ويتطلب أيضا الزواج من جماعات أخرى غريبة معينة بالذات ، مما يؤدى إلى توسيع دائرة القرابة فى نطاق محدد وتقوية روابط المصاهرة بين هذه الجماعات ، ثم بتبيين أثر ذلك فى تشابك المصالح الاقتصادية بين الجماعات المتصاهرة . كما يحاولون اكتشاف النتائج السياسية التى تترتب على الزواج من جماعة أو قبيلة أخرى غريبة، نظراً لأن الجماعات المتصاهرة فى كثير من المجتمعات التقليدية والمتخلفة تؤلف فى الأغلب أحلافا سياسية تتعاون فى الحروب والإغارات والمنازعات . كذلك يحاولون معرفة العلاقة بين الإكسوجامية والنسق الدينى السائد فى تلك الجماعة ، على اعتبار أن الدين هو الذى ينص فى كثير من الأحيان على تحريم أنواع معينة من الزيجات فى كل مجتمع . ويظهر هذا بشكل واضح فى المجتمعات القبلية التى تعرف نظام الطوطمية الذى يحرم بمقتضاه الزواج بين أفراد الطوطم الواحد وهكذا . أما الأنثربولوجيون الثقافيون، فانهم على على العكس من ذلك يحاولون أن يتتبعوا الصور والأشكال المختلفة التى تتخذها الإكسوجامية وأن يتبينوا مدى انتشارها والأسباب الدافعة إلى اتباعها، ويردونها فى الأغلب إلى أسباب سيكولوجية قد تتعلق بالنفور الطبيعى من الزواج بين الأقارب وبخاصة فى المجتمع البدائى الضيق المغلق ، الذى يحس أفراده بقوة علاقات القرابة بشكل غير مألوف فى المجتمعات الكبيرة مما يجعل الرجل هناك ينظر إلى العلاقة الجنسية مع أية امرأة من جماعته القرابية على أنها نوع من الزنا بالمحارم ، أو قد يتصل بالخوف من ضعف النسل أو انتقال الأمراض الوراثية إذا تم الزواج بين الأقارب، أو ما إلى ذلك. فواضح أن التأويل هنا يقوم على مبادىء تختلف عن تلك التى يقوم عليها التفسير الاجتماعى الذى يلجأ إليه أتباع الاتجاه البنائى . والواقع أن الاختلافات بين الأنثربولوجيين الاجتماعيين البنائيين والأنثربولوجيين الثقافيين تزيد كل يوم عمقا واتساعا رغم

الجهود الفردية للتقريب بين وجهتى النظر ، لدرجة أننا نجد الآن فى أمريكا ميلا متزايدا إلى الكلام ليس عن الاتجاه أو النهج الثقافى فى دراسة الحياة الاجتماعية كمقابل للاتجاه أو النهج الاجتماعى البنائى ، أو حتى الكلام عن الأنثربولوجيا الثقافية كمقابل للأنثربولوجيا الاجتماعية ، بل الكلام عن «علم الثقافة culturology » كمقابل لعلم الاجتماع وللأنثربولوجيا الاجتماعية على السواء .

ومهما يكن من شىء ، فالذى لاشك فيه هو أن الأنثربولوجيين الاجتماعيين البنائيين يعتبرون « المجتمع » هو الحقيقة النهائية التى تجعل من الممكن فهم طبيعة الإنسان والنظم الاجتماعية التى تحكم ذلك المجتمع ، بينما يرى العلماء الثقافيون أن « الثقافة » هى تلك الحقيقة النهائية المتمايزة بذاتها ، وأن «المجتمع» ليس سوى أداة ووسيلة لقيام الثقافة ووجودها واستمرارها ، أى أنه مجرد ظرف أو شرط ضرورى ـ ولكن ليس شرطا كافيا بذاته ـ لوجود الثقافة . فالمسألة إذن ـ على ما يقول بيدنى Bidney ـ ليست مجرد توكيد أو اهتمام بناحية أكثر من الأخرى ، وإنما هى فى أساسها مسألة الاعتماد على مبادىء وأسس مختلفة فى تفسير الحياة الاجتماعية . وحتى فى الحالات التى يتكلم فيها كلا الفريقين عن موضوع واحد بالذات فانهما يعالجانه من زوايا مختلفة وأبعاد مختلفة وأعماق مختلفة تماما ، كما يتبعان مناهج للتفسير والتأويل مختلفة أيضا[١] . ويبدو ذلك واضحا فى أن علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية يفصلون فصلا قاطعا بين الأنثربولوجيا والإثنولوجيا ، فى الوقت الذى يتبع فيه علماء الأنثربولوجيا الثقافية مناهج الإثنولوجيا إلى حد كبير .

---

(١) *Ibid.* pp., 96 - 97

(١)

ولقد وضعت تعريفات كثيرة جداً « للثقافة culture »[1] لا نجد مبرراً للتعرض لها أو مناقشتها هنا بالتفصيل[2]، وإن كنا سنعرض إلى عدد قليل منها لنبين مدى اختلاف وجهات النظر إليها . وتختلف هذه التعريفات في ألفاظها وفي صياغتها ، ولكنها تتفق كلها في النهاية مع التعريف الكلاسيكي البسيط الذي وضعه تايلور في مطلع كتابه عن « الثقافة البدائية » حيث يقول : « الثقافة أو الحضارة ، بمعناها الإثنوجرافي الواسع ، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو

---

(١) والدراسة النقدية التي قام بها الأستاذان كروبير وكلكهوهن في عام ١٩٥١ لمفهوم الثقافة ، أورد الكاتبان ما يزيد عن المائة والخمسين تعريفاً لكلمة culture . وقد قاما بجمع هذا العدد الكبير من التعريفات من الكتابات الأنثروبولوجية والإثنولوجية والسيولوجية التي ظهرت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، وذلك طبعاً علاوة على التعريفات الأخرى التي لم يتعرضا لها والتعريفات الكثيرة التي ظهرت بعد نشر دراستهما . انظر: Kroeber & Kluckhohn, ., *Culture , A Critical Review of Concepts and Difinitions,* Cambridge Mass.; Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, No. 47, 1952.

وبعض هذه التعريفات تعريفات وصفية تهتم بتبيين المحتوى والمكونات ، والبعض الآخر سيكولوجي يهتم بالجانب الرمزي وبتعلم الرموز ، والبعض الثالث بنائي يهتم ببيان صيغة [illegible] وأنماط العمل والسلوك . انظر Foster; G. M , *Traditional Culture and the Impact of Technological Change* : Harper & Row, N. Y 1952 . p. 10.

(٢) توجد بعض صعوبات في ترجمة اصطلاحي culture , civilisation في =

عضو فى مجتمع (١) . فعلى الرغم من البساطة الظاهرية لهذا التعريف ، فانه يكشف فى الحقيقة عن كثير من العناصر الأساسية التى يجمع علماء الأنثربولوجيا والاجتماع على أنها تؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها .

والخاصية الأولى من خصائص الثقافة ، كما تظهر من هذه التعريفات : هى تمايزها واستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها ويمارسونها فى حياتهم اليومية . والمقصود بذلك أن عناصر الثقافة أمور يكتسبها الإنسان بالتعليم من المجتمع الذى يعيش فيه ، على اعتبار أنها هى « التراث الاجتماعى » الذى يتراكم على مر العصور ، بحيث يتمثل فى آخر الأمر فى شكل التقاليد المتوارثة والواقع أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر «التعليم» أو « الاكتساب »، ويبعدون عنها بالتالى كل ما هو غرزى أو فطرى أو موروث بيولوجيا (٢) ; وعلى ذلك فان معظم هذه التعريفات

= اللغة العربية فى كتاب الدكتور محيى الدين صابر عن « التغير الحضارى وتنمية المجتمع » (مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى ، سرس الليان ١٩٦٢) ، وكتاب الدكتور فؤاد زكريا عن « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » (١٩٥٧) ، ومجموعة المحاضرات التى ألقاها الدكتور حامد عمار بمعهد الدراسات العربية العالية ونشرت بعنوان « بعض مفاهيم علم الاجتماع » (القاهرة ١٩٥٩) .

(١) Tylor , E. B. *Primitive Culture*, 1871, (*Fifth edition* , 1913) p. 1.

(٢) مثال ذلك ما يذكره لنا العالم البريطانى جراهام والاس Graham Wallas من أن الثقافة هى تراكم الأفكار والقيم والأشياء ، أى أنها هى التراث الذى يكتسبه الناس من الأجيال السابقة عن طريق التعلم . وعلى ذلك فهى تتميز عن التراث البيولوجى الذى ينتقل الينا آلياً عن طريق الجينات أو المورثات . وهذا الموقف نفسه الذى ينص على =

تؤكد أن الثقافة هى حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعى ، أو أنها حصيلة النشاط البشرى،وأن وجودها بذلك غيرمرتبط بوجودالأفراد من حيث هم أفراد . وهذا هو ما جعل هربرت سپنسر ثم كروبير وغيره من بعده يستخدمون اصطلاح « ما فوق العضوى Superorganic » فى

=(تراكمية)الثقافة واكتسابها عن طريق التعلم تجدهفى الحقيقةعند كل العلماء الآخرين. فعالم الاجتماع المشهور دو روبرتى E. V. de Roberty يذهب الى أن الثقـافة هى حصيلة الفـكر والمعرفة فى المجالين النظرى والعملى على السواء، وعلى هذا الأساس فانها تعتبر خاصة من خواص الإنسان دون غيره من الـكائنات، وهوقول يردده مالينوفسكى فى كثير من كتاباته . (راجع فى ذلك كله ـ . Koenig, *op. cit.* , pp. 42-3) . كذلك يذكر لنا هوبل Hoebel أن عامل السلوك المتعلم يعتبر ركنا هاما فى تعريف الثقافة ، وأن من الضرورى أن نبعد كل ماهو غرزى وفطرى وكل صور السلوك الموروثة بيولوجيا من مفهوم الثقافة ، ولذا فالثقافة فى نظره هى حصيلة الابتـكار الاجتماعى فقط ، وبذلك يمكن اعتبارها بمثابة التراث الاجتماعى الذى ينتقل من جيـــل لآخر عن طريق التعليم والتلقين (Hoebel, E. A., " The Nature of Culture " , in Shapiro , H. L., (ed.) , *Man and Society*, Galaxy, O. U. P. , N. Y. 1960 , p. 168.

ويذكر الأستاذان ماكيفر وبيج فى مجال تعريفهما الثقافة أنها تستخدم « للدلالة على كل ماصنعه أى شعب من الشعوب ــ أو أوجده لنفسه ــ من مصنوعات يدوية ومحرمات ونظم اجتماعية سائدة وأدوات ومعاول وأسلوب للتقليد ، وباختصار كل ماصنعه الإنسان أينما وجد ... واذن فكلمة « الثقافة » ... تعنى مجمل التراث الاجتماعى للبشرية ... » (أنظر كتابيهما عن « المجتمع » ترجمة الدكتور على أحمد عيسى صفحة ١١٥) .

وأخيراً فان رويتر Reuter يعرف الثقافة بأنها « تشمل الأدوات والمعـــدات التى ظهرت وتطورت نتيجة لجهود الإنسان المتصلة لإشباع حاجاته، ومايرتبط بذلك من عواطف واتجاهات وميول معقدة ,كذلك الأبنية المنظمة وما اليها من وسائل وأساليب الضبط التى=

كلامهم عن الثقافة(١) . وعلى أية حال فحين يتكلم علماء الأنثربولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب من الشعوب فانهم يقصدون على العموم طرائق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون التكنولوجية السائدة فى ذلك المجتمع والتى يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها فى سلوكهم وفى حياتهم. وعلى ذلك نجد أن كل التعريفات التى بأيدينا تبتعد تماما عن محـــاولة تقييم « الثقافة » ، ولذا فانه يمكن الكلام عن ثقافة الزولو أو الهنـود الحمر بالطريقة ذاتها التى نتكلم بها عن ثقافة الفرنسيين أو أهـل الصين ، ما دامت الثقافة هى جماع وحصيلة النشاط الاجتماعى فى ذلك المجتمع وأساليب الحياة وأنماط القيم وما يتخذه الإنسان من أدوات ومعدات تسهل له سبل المعيشة. وهذا لا يعنى بالطبع أن أى ثقافة من الثقافات تخلو من وجود نسق للقيم خاص بها ، أو أن الذين يمارسون هذه الثقافة ويعيشون فيها يقبلون كل سماتها دون أن يصدروا عليها أية أحكام تقييمية . بل الواقع أن الناس أنفسهم يحكمون على

= تهدف الى اقرار النظام الاجتماعى وانتشار نماذج السلوك المقررة ، كما يدخل فيها أيضا النظريات الخاصة بتفسير الـكون تفسيرا فلسفيا ، والتى تساعد على فهم الحياة وتسهيل المعيشة بشكل أو بآخر - Reuter, E. B., "Race and Culture" in Lee, *op. cit.*, p. 123.

والملاحظ على العموم أن معظم التعريفات فضفاضة الى حد كبير كما أنها تخلط فى كثير من الأحيان بين « الثقافة » و « النظم الاجتماعية » . وهذا يبين لنا مدى صعوبة الفصل بين الدراسات الثقافية والبنائية رغم أهمية ذلك .

(١) **Kroeber, A.**, "The Superorganic", *American Anthropologist*, XIX. 1918, pp. 163 - 213. — ويجد القارىء مناقشة تفصيلية دقيقة لفكرة « مافوق العضوى » فى كـتاب :— Bidney, *op. cit.*, pp. 68 - 75 and pp. 129 - 36;

الظواهر الثقافية السائدة فى مجتمعهم بأنها طيبة أو سيئة . يضاف إلى ذلك أن ما يتقبله أحد الشعوب كعنصر فى ثقافته قد يرفضه شعب آخر . فالمسلمون يأكلون لحم البقر بينما يحرم الهندوس ذلك، والصينيون يأكلون البيض الفاسد بشراهة ولكنهم ينفرون نفورا شديدا من شرب اللبن وهكذا . وليس من شك فى أن وجود نسق للقيم فى كل ثقافة من الثقافات هو الذى يعطى هذه الثقافة تماسكها واستقرارها واستمرارها ، كما أنه هو الذى يبرر سلوك الأفراد وأفكارهم . وليس من شك أيضا فى أن الخروج على تلك القيم — كما تتمثل فى التراث الاجتماعى المتوارث — يستتبع توقيع العقوبة من المجتمع [١]. ولكن هذا مبحث آخر يرتبط بدراسة « القيم الاجتماعية » ، وهو موضوع نرجو أن نعالجه فى الجزء الثالث من الكتاب .

والخاصية الثانية من خصائص الثقافة هى « الاستمرار » ، وهى خاصية تابعة بالضرورة من تصور الثقافة على أنها « التراث الاجتماعى الذى يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة » على حد تعبير لينتون Linton [٢]. فللسمات الثقافية قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن . بل إن كثيرا من هذه الملامح والسمات التى تتمثل بوجه خاص فى العادات والتقاليد والعقائد والخرافات والأساطير تحتفظ بكيانها لعدة أجيال لا لشىء إلا أنها وجدت فى وقت من الأوقات فى المجتمع ، فتظل موجودة حتى بعد أن يزول السبب

---

(١) Foster, *op. cit.*, pp. 18 - 19, Hoebel, *op. cit.*, p. 169 and p. 172.

(٢) Linton, R., *The Cultural Background of Personality*, N. Y. 1945 p. 21.

الذى أدى إلى ظهورها فى أول الأمر . وقد يتعرض المجتمع كله لبعض عوامل التغير التى تبدل ـ بشكل مفاجىء أو بالتدريج ـ الظروف العامة التقليدية ، ومع ذلك يفلح بعض هذه السمات فى البقاء والاستمرار مع احتفاظها بصورتها الأصلية (١) . بل الأكثر من ذلك أن ملامح الثقافة وسماتها تنتقل بالفعل من مجتمع لآخر نتيجة للهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافى كاللغة مثلا . ولقد شغلت هذه الفكرة أذهان كثير جداً من العلماء الذين اهتموا بتتبع تاريخ الثقافة وانتقالها عبر الزمن وفى العالم أجمع، واضطروا لأن يفترضوا فى سبيل ذلك افتراضات كثيرة لا تسندها فى بعض الأحيان الأدلة اليقينية . بل ولا يزال كثير من العلماء المحدثين الذين يهتمون فى المحل الأول بدراسة الثقافة فى المجتمع المحلى يحاولون أن يعرفوا تاريخ تلك الثقافة ، على أساس أنها عملية مستمرة متصلة وأن معرفة الماضى تساعد بذلك مساعدة فعالة على فهم الحاضر. وسوف نعود إلى هذا الموضوع بشىء من التفصيل فيما بعد .

والخاصية الثالثة التى تبرزها كل هذه التعريفات هى أن الثقافة كل معقد إلى أبعد حدود التعقيد، نظراً لاشتمالها على عدد كبير جدا من السمات والملامح والعناصر التى حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانبا منها كما هو الحال فى تعريف تايلور مثلا . ويرجع ذلك التعقيد إلى حد كبير إلى تراكم التراث الاجتماعى خلال عصور طويلة من الزمن ، وكذلك إلى استعارة كثير من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه . وهذا التعقيد معناه فى الحقيقة أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة فى المجتمع الذى

---

(١) راجع كتابنا عن «تايلور» ، صفحتى ٥٣ ، ٥٤.

ينتمى إليه ، كما يعنى أيضا أن عالم الأنثربولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع مهما جاهد أن يسجل كل مظاهر وسمات أى ثقافة من الثقافات التى يدرسها مهما بلغت من البساطة . وهذه نقطة هامة يأخذها العلماء دائما فى اعتبارهم وهم يقومون بدارساتهم الحقلية، وكذلك أثناء تحليلهم للمعلومات الإثنوجرافية التى جمعوها أثناء هذه الدراسات الحقلية [١] . ولقد حاول بعض العلماء أن يردوا ذلك التعقد إلى شىء من البساطة التى تساعد على تحليل الثقافة فميزوا بين نوعين من الثقافة هما : الثقافة المادية والثقافة اللامادية ، بحيث تشمل الثقافة المادية كل ما يصنعه الإنسان فى حياته العامة وكل ما ينتجه العمل البشرى من أشياء ملموسة وكذلك كل ما يحصـــل عليه الناس عن طريق استخدام فنونهم التكنولوجية ، بينما تشمل الثقافة اللامادية مظاهر السلوك التى تتمثل فى العادات والتقـــاليد والتى تعبر عن المثل والقيم والأفكار والمعتقدات . ولكن بعض العلماء يميلون إلى إخراج « الثقافة المادية » من الميدان على أساس أنها مجرد حصيلة للنشاط المقرر ثقافيا ، وأنها قد تساعد فقط على فهم ومعرفة الثقافة « الحقيقية » ولكنها لا تكفى وحدها لأن تعرفنا بحياة الناس وعوائدهم وتقاليدهم .

ولقد ذهب بعض العلماء والفلاسفة الاجتماعيين فى محاولتهم تحديد مجال الثقافة إلى أن يقصروها على الأفكار والتصورات المجردة ، على أساس أن كلمة « الثقافة » ذاتها توحى بذلك . ولكن هذا الرأى لا يجد على العموم ترحيبا من معظم العلماء الذين أتيحت لهم فرصة القيام بالدراسات الحقلية

---

(١) Linton, *The Study of Man*, N. Y. 1936, Ch. xvi; Hoebel, *op. cit.*, p. 173

والاتصال عن كثب بالثقافات التقليدية بحيث أمكنهم أن يلمسوا ملامح الثقافة والسمات الثقافية المختلفة فى تداخلها وتفاعلها ، وأدركوا بالتالى أن من الصعوبة بمكان ، بل ومن العبث ، فصل مظاهر السلوك العادية المشخصة والملموسة عن الأفكار والتصورات والقيم التى تختفى وراء هذا السلوك .
وقد يمكن التمييز على العموم فى هذا الصدد بين اتجاهين رئيسيين : فأما الاتجاه الأول فيعرف عموما باسم الاتجاه الواقعى ، وهو يتمثل بوجه خاص فى كتابات وآراء مالينوفسكى وبواس . ويرى أصحابه أن مجال الثقافة هو السلوك البشرى الاجتماعى ، ولذا فهم يميلون إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ العادات وقواعد العرف والتقاليد المكتسبة المتوارثة ، كما يميلون — إلى حد ما بغير شك — إلى إغفال الجوانب المثالية والمعيارية فى الثقافة . أى أن هؤلاء العلماء لا يفصلون « الثقافة عن حياة الناس فى المجتمع » ، وإنما هم يعتبرونها أنماطا من السلوك الاجتماعى ، ومن هذه الناحية يصبح من العسير تصور وجود الثقافة بعيداً عن الجماعات البشرية ، أى بعيداً عن المجتمع . فالرأى السائد بين هؤلاء العلماء هو أنه يلزم لوجود الثقافة وجود زمرة اجتماعية تمارسها وتتوارثها . وإذا كانت الثقافة عندهم تعنى فى المحل الأول « التراث » الثقافى الملموس الذى يتمثل فى مختلف الصناعات والأدوات والمعدات المادية ، فإنهم لا يغفلون النظم والعادات وقواعد العرف التى توجد فى المجتمع وتوجه سلوك الناس وتصرفاتهم بل وترسمها لهم .

وأما الاتجاه الثانى فهو الاتجاه المثالى المعيارى ، الذى يميل على العكس من الاتجاه الواقعى إلى تعريف الثقافة فى حدود وألفاظ المثل الاجتماعية وإلى إغفال الممارسات الواقعية التى تدخل ضمن المكونات « الحقيقية » للثقافة . وأصحاب هذا الاتجاه يتصورون الثقافة هى مجموعة الأفكار والتصورات

التى توجد فى أذهان أعضاء المجتمع ، وكذلك المعايير والأنماط الذهنية التى توجه على أية حال السلوك الاجتماعى . ولكنهم حين ينبذون مظاهر السلوك المشخص فانهم يتصورون فى الحقيقة الثقافة شيئا مجردا ، ولذا كان بعضهم يستعين فى فهمها وتقريبها للأذهان ببعض الأفكار الفلسفية مثل فكرة « ما فوق العضوى » التى سبقت الإشارة إليها[١] .

وقد يكون من الصعب قبول أى من هاتين النظرتين والاكتفاء بها . إذ على الرغم من أن الاتجاه الغالب بين العلماء الثقافيين هو إغفال الجوانب المثالية والمعيارية للثقافة ، وتركيز الاهتمام على النواحى الموضوعية الخالصة والاكتفاء بدراسة السلوك والتفكير المكتسب ، فالواقع أن هذه الأنماط الثقافية المشخصة تتأثر تأثرا عميقا بالمثل والتصورات الذهنية مما يحتم على الباحث دراسة المظهرين معا . كما أن الاقتصار على دراسة هذه التصورات الذهنية والمثل والمعايير بعيدا عن مظاهر السلوك الواقعى معناه أن تصبح الأنثربولوجيا الثقافية ضربا من « ما وراء الأنثربولوجيا » أو « ما بعد الأنثربولوجيا » Meta - anthropology . إذ يجب ألا يغيب عن الأذهان أن موضوع الأنثربولوجيا هو بعد كل شيء دراسة العلاقات الاجتماعية أو الظواهر الثقافية فى المجتمع .

ولا يقتصر تعقد الثقافة على كثرة وتشابك السمات الثقافية التى تدخل فى تكوين الثقافة السائدة فى أى مجتمع معين . إذ الواقع أن معظم هذه السمات الثقافية تتكون هى ذاتها من عدد كبير من العناصر الثقافية التى يمكن التمييز بينها بنفس الطريقة التى تعتبر بها الظاهرة الاجتماعية وحدة مركبة من

---

(١) انظر فى ذلك :ــ Bidney, *op. cit.*, pp. 28 - 32

وحدات أخرى أكثر بساطة . مثال ذلك ما نجده عند بعض قبائل الهنود الحمر – مثل هنود الأوجبواى Ojibway الذين يعيشون حول بحيرة سوبيريور – حيث يعتبر الأرز البرى من السمات الهامة فى ثقافتهم المحلية . فرغم البساطة الظاهرية لهذه السمة ، فأنها تتألف فى واقع الأمر من عدد كبير جدا من العناصر الثقافية التى تتمثل فى الممارسات والطقوس والعادات التى تمتزج كلها معا لتؤلف هذه السمة الثقافية . ومع أن الأرز ينمو هناك بريا ، فلا يستطيع أحد من أعضاء القبيلة أن يأخذ منه ما يشاء وقتما شاء وإنما لابد من أن يتبع بعض القواعد الخاصة بذلك. فالقبيلة كلها تعطى للمناطق التى ينمو فيها الأرز نصيبا كبيرا من العناية والرعاية كما تعنى بالنبات نفسه أثناء وجوده فى الحقول ، فيحزمونه فى حزمات بطريقة معينة يصعب معها على الطيور الإغارة على السنابل ، ثم هم يجمعون المحصول فى موسم معين من السنة وبطرق معينة مرسومة ويبذلون فى سبيل إعداده للطعام كثيرا من المجهود سواء فى الحصد أو الدرس والتخزين أو الطهى ، وهى عمليات تتم حسب قواعد مدروسة ومتوارثة . ويرتبط بهذا كله كثير من القواعد المتعلقة بحق الانتفاع بالأرض والتزامات العمل وقواعد اللياقة والسلوك والمحافظة على الوقت بالإضافة إلى كثير من الممارسات والتحريمات والمحظورات الدينية . وكل هذا يبين لنا أنه لا يمكن فهم هذه السمة المعروفة باسم « سمة الأرز البرى » إلا إذا نظرنا إليها على أنها سمة مركبة من عدد من العمليات المتفاعلة ولذا كان ويسلر Wissler يرى أنه قد يكون من الأصوب تسميتها « مركب الأرز البرى » وليس فقط « سمة الأرز البرى »[١].

وليس من شك فى أن هذا نفسه يصدق على كثير جدا من السمات الثقافية التى يمكن اعتبارها « مركبات » ثقافية مثل الطوطمية والكوفادو والإكسوجامية

Wissler, C.; *Man and Culture*, Harrap, (N.D.) pp. 51 - 52. (١)

وعبادة الشمس وغيرها . ولعل أفضل مثل وأقربه إلى أذهاننا في هذا الصدد هو « المركب » المعروف في الكتابات الأنثربولوجية باسم «مركب الماشية Cattle complex » ، الذي يتمثل في اعتياد مجموعة القبائل التي تسكن في شرق إفريقيا (يوغنده وكينيا وتنجانيقا) وفي جنوب السودان وبعض مناطق إفريقيا الوسطى على الماشية ، بحيث يعتبر رعى الأبقار أهم السمات المميزة لثقافة هذه الشعوب . ولقد بلغ من حب الناس للماشية وولعهم بها وامتلاكها أن أصبحت أعداد الأبقار في معظم المناطق هناك أكثر بكثير جدا من إمكانات المراعى مما أصاب الماشية ذاتها بالهزال والضعف الشديد لقلة الحشائش والأعشاب التي تغتذى عليها . ومع ذلك فلم تصرف هذه الصعوبة الناس عن الإقبال الشديد على امتلاك مزيد من الماشية والتجائهم في سبيل الحصول عليها إلى شن الإغارات والحروب على القبائل المجاورة لسرقة أبقارهم . وقد بلغ من أهمية الماشية في حياة الناس هناك أن منزلة الرجل الاجتماعية تقاس بعدد رءوس الأبقار التي يملكها ، وأنهم ينظرون بعين الاحتقار إلى الشخص الذي لا يملك شيئا منها ، بل إنهم لا يعتبرونه عضوا في المجتمع . وهذا طبعا على فرض وجود مثل ذلك الشخص في هذه المجتمعات .

وقد يكفي للتدليل على مدى تعقد هذه السمة الثقافية أن نشير إلى أهمية الماشية في ثقافة الناندي Nandi في كينيا . فاللحم يؤلف عنصرا هاما في طعامهم ، ولكنهم إلى جانب ذلك يعتمدون في غذائهم أيضا على اللبن والدم الذي يحصلون عليه عن طريق قطع أحد الشرايين في عنق البقرة ثم منع تدفق الدم بعد أن يحصلوا على كفايتهم منه بوضع قطعة من الطين أو الروث على مكان الجرح . ويتمتع اللبن والعشب والروث في نظر الأهالي هناك بدرجة

عالية من القداسة ويراعون نحوها كثيراً من الطقوس . فهم لا يقطعون العشب من فوق الأرض أو ينزعونه منها انتزاعا لأن فى ذلك إضراراً به، كما أنه يؤدى إلى تدنيسه وبالتالى قد يدنس الماشية التى تأكله . فاذا لم يكن هناك بد من قطع العشب لسبب من الأسباب ، قامت المرأة بذلك على أساس أنها هى نفسها مخلوق أقل طهارة من الرجل . ولكنهم لا يرون فى الوقت نفسه ما يمنع من إحراق العشب بالنار الطاهرة التى تطهر الأشياء . كذلك يعتقد النا ندى أن من الخطأ ، بل ومن الإثم ، ضرب الماشية بأعواد العشب التى تعتبر الغذاء الطبيعى لها ويرون فى ذلك إهداراً لكرامة العشب والماشية على السواء . وتتمثل قداسة اللبن عندهم فى اعتباره القربان الطبيعى الذى يمكن تقديمه لأرواح الموتى ، وفى أن الرجل — وهو أعلى منزلة من المرأة وأكثر منها طهرا — هو الذى يتولى حلب الأبقار . فاذا حدث أن تبولت البقرة أثناء عملية الحلب غسل الرجل يديه بالبول ثم عاد إلى الحلب بعد أن تكون يداه قد اكتسبتا كثيرا من «البركة» التى يحتوى عليها البول . أما قداسة الروث فتظهر فى استخدامه كمرهم لمعالجة الجروح . والواقع أن أهمية البقرة فى ثقافة النا ندى تتعدى ذلك إلى كثير من مجالات الحياة الأخرى . وتظهر أهميتها فى أن معظم أحاديث الناس اليومية تدور حول الماشية والعشب، كما أن الشبان أنفسهم يتخذون منها وسيلة للتحبب إلى الفتيات . بل إن أول عمل جدى يمارسه الشبان بعد البلوغ هو الاشتراك فى الإغارة على مخيمات القبائل المعادية لسرقة الأبقار، ويتخذون من ذلك العمل وسيلة ليس فقط لإظهار شجاعتهم أو حتى للتقرب إلى الفتيات، بل إنهم ينظرون إليه أيضا على أنه هو الخطوة الأساسية التى تؤكد عضويتهم فى المجتمع القبلى وانتماءهم بالفعل إليه . كذلك تؤلف الماشية هناك العنصر الأساسى فى المهر عند الزواج والدية عند القتل ، كما أنها

وسيلة للتهادى بين الأقارب والأصدقاء . ومن الطريف أن نجد أن كثيرا من أسماء الأشخاص عند الناندى مستمد من الماشية أو من بعض صفاتها . فمن الأسماء الشائعة هناك «فم العجل» أو «البقرة الحمراء» أو «الثور الأبيض» وما إلى ذلك ، كما أن أكبر قبيلة في بلاد الناندى هى قبيلة موى Moi ومعناها العجل(١) .

وأخيرا ، فان تعقد الثقافة يظهر فى أنه على الرغم من أن المجتمع كله تسوده ثقافة واحدة ذات طابع موحد فليس من الضرورى بحال أن توجد كل السمات التى تؤلف تلك الثقافة الموحدة ، فى كل قطاعات ذلك المجتمع . بل كثيرا ما يقتصر وجود بعضها على قطاع منها أو على مجتمع محلى معين بالذات دون بقية القطاعات أو المجتمعات المحلية التى تؤلفه . والمعروف أن

---

(١) Huntingford, G. W. B., *Nandi Work and Culture*, H.M.S.O. 1950 - والواقع أن معظم هذه الملامح توجد لدى كل شعوب المنطقة التى أطلق عليها هرسكوفتز Herskovits لذلك اسم «منطقة مركب الماشية» . ويجد القارىء دراسة تفصيلية لدور الماشية في ثقافة النوير فى الفصل الأول من كتاب ايفانز بريتشارد (*The Nuer, op. cit.*, pp. 19 - 50.) . ومن الملاحظ أنه فى المناطق التى دخل اليها التصنيع وقامت فيها صناعة التعدين فى أواسط وشرق افريقيا وهاجر كثير من الأهالى من مناطقهم القبلية الأصلية الى مراكز العمل الجديدة ، فان العمال المهاجرين لايزالون ينفقون معظم مدخراتهم فى شراء الماشية استعداداً لليوم الذى يعودون فيه الى ديارهم، ومماله دلالة فى هذا الصدد أن القبائل التى هاجر منها عدد من النساء الى المدن والمراكز الصناعية الجديدة واضطرت الظروف بعضهن الى احتراف البغاء ، لاتسمح القبيله بعودة احداهن اليها ولا تقبل توبتها الا اذا أنفقت كل مدخراتها من تلك المهنة المهينة فى شراء الماشية. فالحصول على الأبقار هو اذن العامل الوحيد الذى يكفل رد الاعتبار اليها ، كما أنه هو الشفيع لها بالعودة إلى حظيرة المجتمع .

الذى يعطى الثقافة طابعها المميز ومقوماتها الخاصة هو وجود طائفة من السمات الرئيسية العامة التى تسود المجتمع كله وتفرض نفسها عليه والتى تعرف لذلك باسم « العموميات universals » . وتتمثل هذه العموميات الثقافية فى وحدة المشاعر ووحدة التقاليد والعادات والممارسات التى يشترك فيها كل أعضاء المجتمع ، كالشعائر والمعتقدات الدينية واللغة وما إليها من السمات التى تعتبر أسسا جوهريه فى تكوين المجتمع ، والتى تحرص الجماعة عليها أشد الحرص وتعاقب على الخروج عليها . بيد أن هذا لا يمنع من أن توجد فى كل قطاع من قطاعات المجتمع ، أو فى كل جماعة محلية فيه ، ثقافته الجزئية الخاصة . فعلى الرغم من وحدة السمات الثقافية الأساسية أو « العموميات » ، فقد ينفرد الرجال ببعض قواعد السلوك وبعض الممارسات من دون النساء ، كما قد يكون للمتزوجين أو الآباء عادات اجتماعية تميزهم عن العزاب وعن الأبناء وهكذا . وإذا كانت « العموميات » هى التى تعطى المجتمع وحدته الثقافية وتعبر فى الوقت نفسه عن تلك الوحدة ، وبذلك تعتبر عاملا من عوامل التكامل والتماسك فى المجتمع ، فان الخصوصيات Specialities تؤدى إلى ظهور التمايز والتغاير والتفاوت داخل نطاق المجتمع ، دون أن لايتعارض ذلك مع التجانس الثقافى العام . والواقع أن التجانس الثقافى يتوقف إلى حد كبير على مدى التناسب بين العموميات والخصوصيات ، بمعنى أنه كلما زادت العموميات ظهر المجتمع كوحدة ثقافية متجانسة ، كما هو الشأن فى المجتمعات الصغيرة والمجتمعات المنزوية بعض الانزواء . ولكن هذا لا يمنع من القول بأن « العموميات » أقل فى العدد دائما من « الخصوصيات » رغم أنها تسود المجتمع كله . وليس معنى هذا أن « الخصوصيات » لاتكون معروفة إلا فى المجال الضيق الذى تمارس فيه . فقد يدرك أعضاء المجتمع

-الكبير وجودها، ولكنها لاتؤلف جزءاً من أنماطهم السلوكية أو من تقاليدهم إما لأنهم لا يحتاجون إليها فى حياتهم اليومية، وإما لأن ممارستها تحتاج لنوع معين من المران أو الاستعداد لا يتوفر لهم جميعا . فالشأن هنا إذن شأن بعض النظم الاجتماعية التى قد يقتصر وجودها على قطاع معين من المجتمع ، وهى نقطة سبق أن عالجناها بالتفصيل . والواقع أن كلمة « العموميات » نفسها تحتاج إلى شىء من التوضيح ، لأنها قد توحى إلى الذهن بأن السمة الثقافية العامة تمارس بحذافيرها فى كل المجتمع وتفرض نفسها على جميع أفراده بغير استثناء ، وهو أمر غير صحيح تماما . فالموقف الواحد كثيراً ما تمكن معالجته بطرق مختلفة وبأساليب ثقافية متنوعة. فاذا كان طهى اللحم وإنضاجه مثلا يعتبر سمة ثقافية عامة فى المجتمع ، فان ذلك لا يستلزم ضرورة طهيه وإنضاجه بطريقة معينة بالذات . بل إن ذلك قد يتخذ أشكالا عديدة تختلف من شخص لآخر، بل ومن وقت لآخر بالنسبة للشخص الواحد. أى أنه يمكن التمييز فى كل سمـــة من هذه السمات العمومية بين عـدد من « البديلات alternatives » أو الأنماط المختلفة التى يمكن تطبيقها فى الموقف الواحد (١) .

وعلى أية حال ، فالذى يهمنا هنا هو أن ندرك أن « العموميات » الثقافية هى التى تعطى المجتمع تجانسه الداخلى ضد قوى التغاير التى تمثلها «الخصوصيات» الثقافية. وليس من شك فى أن أية محاولة لدراسة الثقافة التى تسود أى مجتمع من المجتمعات المحلية، مهما صغر حجمه ومهما بدا من تجانس ثقافته وبساطتها، ينطوى على كثير من الصعوبات الناشئة عن ضرورة البحث عما تنطوى عليه

---

(١) Hoebel, *op. cit.*, pp. 172-73.

السمات الثقافية العامة من «بديلات» وما يختفى تحتها من «خصوصيات» حتى يمكن فهم الثقافة فى وحدتها وتكامل أجزائها. فالمهم فى الأمر ليس هو البحث عن السمات التى تؤلف الثقافة والعناصر التى تدخل فى تكوين كل سمة على حدة ، وإنما المهم هو دراسة تكامل هذه العناصر والسمات والملامح رغم كثرتها وتعقدها . إذ مهما يكن من تعقد الثقافة وتركبها فإنها ليست فى آخر الأمر مجرد مجموعة من الملامح المستقلة المنعزلة إحداها عن الأخرى، بل هى بالأحرى كل واحد متكامل، تأتلف فيه جميع العناصر الجزئية رغم اختلافها وتنوعها بل وتضاربها فى بعض الأحيان وكثيراً ما توجد سمات ثقافية بعينها فى أكثر من مجتمع واحد، ولكن ترتيب هذه السمات وعلاقاتها بعضها ببعض يختلف فى كل مجتمع عنه فى المجتمعات الأخرى، مما يؤدى فى النهاية إلى اختلاف صورة الثقافة أو شكلها فى كل منها . أى أن تشكيل الثقافة يتوقف إلى حد كبير على ترتيب هذه السمات داخل المجتمع وفق مبدأ معين أو عدد من المبادىء أو أنساق القيم السائدة هناك.(١) فالأمر هنا أيضا يشبه إلى حد كبير ما سبق أن ذكرناه عن تداخل النظم الاجتماعية المكونة للبناء الاجتماعى . والواقع أن علماء الانثربولوجيا الثقافيين لا يغفلون هذه المسألة ، بل إنهم ينهجون فى دراساتهم النهج الوظيفى الذى تتبعه الدراسات البنائية ، وإن كان هذا لا يمنعهم من أن يؤولوا الثقافة تأويلات سيكولوجية أو تاريخية على ما ذكرنا وعلى ما سنرى بالتفصيل . فهم جميعا يؤمنون بأن السمات الثقافية فى المجتمع الواحد تندمج بعضها مع بعض ، بل إنها قد تتفاعل مع عناصر وسمات أخرى من خارج ذلك المجتمع . وهذا هو ما يدفع الكثيرين منهم إلى محاولة تتبع السمات الثقافية فى المكان مثلما يتتبعونها

(١) Ibid, p. 177 ; Piddington, *op. cit.*, vol .1 , pp. 14-17.

فى الزمان . ومن هنا كان التتبع الرأسى أو الزمنى لمعرفة الأصول، والتتبع الأفقى أو المكانى أو الجغرافى لمعرفة انتشار الثقافات والسمات الثقافية، يعتبران أم الاتجاهات فى تأويل الثقافة. ورغم أنهما اتجاهان قديمان ويرتبطان للآن ارتباطا وثيقا بالإثنولوجيا فلايزالان يحتلان مكانا بارزا فى الدراسات الثقافية المعاصرة . بعد أن أدخلت عليهما بالطبع التعديلات التى تتفق مع النهج الوظيفى الحديث .

(٢)

ويرجع الاهتمام بالبحث عن الأصول التاريخية للثقافة وانتشار الملامح الثقافية إلى القرن التاسع عشر . وهو اهتمام ناشىء إلى حد كبير من تصور العلماء للثقافة على أنها حصيلة النشاط البشرى، وقبولهم بالتالى لفكرة استمرار الثقافة عبر الزمن . وقد كانت الفكرة العامة التى سيطرت على أذهان العلماء فى ذلك الحين هى فكرة التقدم والاطراد . إذ كانوا يعتقدون أن الثقافة تتقدم بالضرورة من المستوى البدائى إلى المستويات الراقية مارة بمراحل معينة اختلف العلماء حول تحديد عددها وخصائصها ومقوماتها، ولكنها تتفق كلها فى أن المرحلة اللاحقة أعلى وأرقى من التى سبقتها ولكنها تهيىء وتمهد الطريق لظهور مرحلة أخرى أرقى منها هى ذاتها وأكثر تقدما. وقد اضطر هؤلاء العلماء إزاء النقص الشديد فى المعلومات الإثنوجرافية المؤكدة عن ماضى تلك الثقافات إلى الالتجاء إلى التاريخ الظنى أو التخمينى على ما ذكرنا، ولكنهم كانوا فى الوقت ذاته يحاولون الاستعانة بالمعلومات التى بدأت ترد بكثرة عن المجتمعات « البدائية » المعاصرة لهم . وكانوا يفترضون فى ذلك أن ثقافات هذه الشعوب والمجتمعات تمثل المراحل الأولى للثقافة البشرية فى

عمومها ، على زعم أن « الرجل البدائي » يمثل طفولة الجنس البشرى ، مثلما يمثل الطفل الصغير أولى مراحل نمو الإنسان إلى النضج والاكتمال[1]. وأدى بهم ذلك كله إلى نظريات ونتائج ليس هناك ما يسندها أو يبررها ، وليس هنا مجال التعرض لها بالدراسة والتحليل .

كذلك استرعى أذهان هؤلاء العلماء قدرة الثقافة على الانتشار من مجتمع لآخر وانتقالها عبر الحدود السياسية ، وما يوجد بالتالى من تشابه فى السمات الثقافية لدى كثير من المجتمعات المتباعدة فى المكان والتى تؤلف وحدات سياسية بل وسلالية ولغوية متمايزة .[2] وقد وقف علماء القرن التاسع عشر

---

(١) يجد القارىء عرضا مفصلا لهذه المشكلات فى كتابنا عن « تايلور » (المرجع السابق ذكره) صفحات ٥٠ ــ ٥٩ .

(٢) مثال ذلك أن « الثقافة الإسلامية » ــ من حيث تتمثل فى أنماط معينة للتفكير والسلوك ــ توجد فى عدد كبير من الشعوب التى يؤلف كل منها وحدة سياسية مستقلة تختلف عن غيرها ــ فى بعض الأحيان على الأقل ــ فى اللغة وفى السلالات التى تتألف منها ، كما تختلف فى بعض السمات الثقافية الجزئية أو « الخصوصية » ، ولكنها تعكس جميعا طابعا عاما موحداً ينشأ فى الأغلب من تشابه أو وحدة « العموميات » الثقافية . ولا يقتصر ذلك على الثقافات المتقدمة الراقية التى تشيع فى الشعوب والمجتمعات المتطورة ، وإنما يصدق أيضا على المجتمعات المتخلفة والتقليدية والقبلية . ومن الأمثلة على ذلك حالة قبائل الهنود الحمر فى أمريكا وقت نزوح الأوروبيين اليها . فقد كان يوجد فيما يعرف الآن باسم الولايات المتحدة مالا يقل عن ٦٠٠ قبيلة هندية لكل منها طريقتها الخاصة فى المعيشة والحياة وفنون الحكم والشعائر الدينية والنظم السياسية والاقتصادية وغير ذلك . ولكن هذا لا يعنى أنه كانت توجد ٦٠٠ ثقافة مختلفة متمايزة ، بل كانت هناك سبعة أنماط ثقافية فقط ، يسود كل نمط منها فى منطقة ثقافية واسعة تضم عدداً كبيرا من القبائل التى تختلف إحداها عن الأخرى فى نظمها . فالثقافة المعروفة لدى علماء الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا باسم « ثقافة هنود السهول » مثلا والتى تتميز بوجه خاص بوجود الجاموس الوحشى أو البيسون bison الذى يعتمد عليه =

إزاء تفسير هذا التشابه موقفين مختلفين . أما الموقف الأول فانه يرد تشابه السمات الثقافية فى مختلف المجتمعات إلى تشابه الظروف الطبيعية السائدة فى تلك المجتمعات ، وذلك على أساس أنهم كانوا يسلمون بتشابه التفكير الإنسانى فى كل زمان ومكان نتيجة لتشابه التكوين العقلى عند جميع البشر . ويعرف هذا الاتجاه فى الكتابات الإنثولوجية باسم « مدرسة النشأة المستقلة » . وقد تأثرت تعاليمها على الخصوص بفلسفة التنوير وحتمية الظروف الطبيعية والبيئية ، بحيث نجد أن أحد كبار أتباعها ـ وهو العالم الإثنولوجى الألمانى أدولف باستيان Bastian ـ يذهب إلى حد القول بأنه إذا توافرت ظروف طبيعية وجغرافية معينة لظهرت بالضرورة أنواع معينة بالذات من الاختراعات والابتكارات . فكأن الاختراعات تظهر تلقائيا إذن استجابة للحاجات الطبيعية وبشكل يكاد يكون غرزيا ورغبة فى سد هذه الحاجات . وقد وجهت عدة انتقادات لهذه المدرسة على أساس أن كثيراً من القبائل البدائية تفتقر أصلا إلى عنصر الأصالة لأنها وصلت إلى درجة من التأخر الفنى والتكنولوجى يصعب معها أن نعزو اليها أية قدرة على الخلق

= الناس فى منطقة السهول العظمى اعتمادا كبيرا ، وكذلك بوجود الحصان وممارسة طقوس وشعائر دينية معينة تتعلق بالشمس (وتعرف عموما باسم رقصة الشمس) ، تشمل مساحة كبيرة جدا من الأرض يشغلها عدد كبير من القبائل مثل الأرابا هو Arapaho والشيين Cheyenne والكومانش Comanche والغراب Crow والهيداتسا Haidatsa والأباش Apache والأوماها Omaha وغيرها . ـ انظر فى ذلك Wissler; *op. cit.*, pp. 14 - 18

وبالمثل نجد أن ما يعرف باسم الثقافة النيلية الحامية تنتشر بين عدد كبير جدا من القبائل اصطلح العلماء على التمييز فيها بين خمس مجموعات أساسية على أساس اللغة ، على ما سبقت الإشارة اليه (صفحة ٣) .

والابتكار . كما أن قبول مبدأ تحكم الحاجات الطبيعية المتشابهة فى إنتاج أشياء متشابهة فى المجتمعات المتباعدة ، سواء فى الزمان أو المكان ، يكاد يصل إلى حد إقرار وجود غرائز معينة تؤدى إلى انتاج هذه الاشياء تلقائيا. وبذلك فقد يمكن الكلام – كما يذكر تايلور فى معرض نقده لهذه المدرسة – عن « غريزة صنع القوس والسهم » مثلما نتكلم عن غريزة حب البقاء مثلا [١].

وأما الموقف الثانى فانه يرد التشابه الثقافى إلى انتشار السمات الثقافية من مجتمع لآخر نتيجة لاتصال هذه المجتمعات بعضها ببعض عن طريق الحروب والغزوات أو عن طريق الهجرة أو التجارة أو غير ذلك من الوسائل [٢] . أى أن أنصار هذا الاتجاه يرفضون على العموم فكرة تلقائية الثقافة أو الابتكار والاختراع بالنسبة لكل مجتمع على حدة ، ويرون أن من غير المعقول أن تتمتع كل شعوب الأرض بقدرات متماثلة على الخلق والابتكار ، ولكنها تستطيع بسهولة أن تستعير من غيرها ما تعجز عن ابتكاره بنفسها . وقد يتخذ الانتشار الثقافى شكل الهجرة الشاملة ، بمعنى أن ينتقل المركب الثقافى برمته وبكل ملامحه وسماته وعناصره من مجتمع لآخر ، كما هو الحال مثلا فى انتقال « مركب الماشية » من قبيلة لأخرى فى كل شرق وأواسط إفريقيا ، أو انتقال « مركب الأرز البرى » بين قبائل سهول أمريكا. إذ نجد فى كل من الحالتين تشابها تاما حتى فى أدق التفاضيل عند كل هذه القبائل

---

(١) انظر فى ذلك كتابنا عن « تايلور » صفحات ٦٨ – ٧٣ .

(٢) يعرف هذا الاتجاه باسم « مدرسة انتشار الثقافة Diffusion of Culture » وقد ظهرت فى كل من ألمانيا وبريطانيا كرد على آراء مدرسة النشأة المستقلة . ويعتبر جريبنر Graebner من أهم العلماء الانتشاريين فى ألمانيا ، كما يعتبر اليوت سميث G. Elliot Smith وبيرى Perry وريفرز Rivers من أكبر أنصارها فى بريطانيا .

فيا يتعلق بنظرتها إلى الماشية فى الحالة الأولى ، وإلى الأرز البرى فى الحالة الثانية . ولكن كثيرا ما تكون هجرة المركب الثقافى جزئية فقط ، بمعنى أنه لا ينتقل منه إلا بعض عناصره دون البعض الآخر ، كأن تنتقل الطريقة التى يتبعها شعب معين أو قبيلة معينة فى زراعة أحد المحصولات إلى الشعوب أو القبائل المجاورة دون أن تنتقل فى الوقت ذاته الأفكار والمعتقدات والطقوس الدينية التى ترتبط بهذه الزراعة فى المجتمع الأصلى . ولقد حاول كثير من العلماء الانتشاريين أن يتتبعوا السبل التى سلكتها السمات الثقافية المختلفة فى انتقالها وهجرتها من موطن نشأتها الأولى إلى بقية أنحاء العالم ، مثلما فعل العالم البريطانى إليوت سميث فى كثير من كتاباته . [١] ولكن الملاحظ هنا أيضا هو انعدام وجود الأدلة القاطعة اليقينية على صدق معظم هذه النظريات وصحتها . فقد كان يكفى وجود بعض نواحى الشبه بين السمات الثقافية فى مجتمعين مختلفين للزعم بوجود اتصال سابق بينهما، والقول بالتالى بانتشار الثقافة من أحدهما للآخر ، حتى ولو لم يكن هناك ما يدل بأى حال من الأحوال على وجود مثل هذا الاتصال فى الواقع . كما يلاحظ أيضا أن معظم كتاباتهم كانت تتناول الثقافة فى إطلاقها وعمومها دون أن تركز على ثقافة شعب واحد معين ، فضلا عن ثقافة مجتمع محلى محدد على ما يفعل العلماء المحدثون . ومن هنا كانت جهود هؤلاء العلماء تنصب على محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافة الإنسانية ورسم المراحل التى مرت بها خلال تاريخها وتطورها ، والطرق التى سلكتها فى انتشارها ، وماطرأ عليها

---

(١) انظر مثلا كتابيه المشهورين : — *In the Beginning* , Thinker .s Library , Watts, *Third Impression* 1937; *The Diffusion of Culture*, Watts, London 1933 .

أثناء ذلك كلـه من تغيرات . أى أن الصبغة العامة التى كانت تميز التفكير الأنثربولوجى فى القرن التاسع عشر كانت هى الصبغة التاريخية ، وذلك إذا أخذنا « التاريخ » بالمعنى الواسع بحيث يشمل التاريخ الظنى أو التخمينى ، مما كان يجعلها أقرب إلى الإثنولوجيا ومنهجها التاريخى . ويكفى أن نعرف أن تايلور نفسه كان يعتبر الأنثربولوجيا علما تاريخيا فى المحل الأول ، وكان لذلك يهتم بتتبع نمو الثقافة أو الحضارة وتطورها من عصور ماقبل التاريخ حتى الأزمنة الحديثة . [1] ولقد كان هذا الاتجاه التاريخى السائد فى تأويل الظواهر الثقافية سببا من أكبر الأسباب التى دعت ميتلند Maitland إلى ان يقول رأيه المشهور الذى لايزال بعض العلماء يستشهدون به من أنه سوف يتعين على الأنثربولوجيا فى القريب العاجل أن تختار بين أن تصبح « تاريخا » أو لاتصبح شيئا على الإطلاق . وهو قول لم يتحقق تماما بفضل الاتجاه البنائى الذى ينفر على العموم نفوراً شديداً من التاريخ إلا فى بعض حالات خاصة تتعلق بدراسة المجتمعات التقليدية ذات الحضارات الراقية القديمـة ، كما هو الحال

---

(١) إذا استثنينا كتاب *Anahuac* الذى سجل فيه تايلور رحلاته الى المكسيك فان كتبه الأخرى تحمل فى عناوينها الطابع التاريخى الذى يصبغ كل دراساته . فكتابه الأول كان بعنوان « أبحاث فى التاريخ القديم للجنس البشرى *Researches in the Early History of Mankind* » ، كما أن كتابه الأساسى عن الثقافة البدائية *Primitive Culture* « له عنوان فرعى هو : — *Researches into the Development of Mythology, Language , Art and Custom* ومن هنا كان بيدنى Bidney يرى أن كلمة « ثقافة Culture كما كان يستخدمها تايلور وكثير من العلماء المعاصرين له ليست فى حقيقة الأمر الا اصطلاحا مختصرا لمفهوم « تاريخ الثقافة Kulturgeschichte » كما كان يستخدمه العلماء الألمان . انظر فى ذلك : Bidney. *op cit.* ,p. 184 .

مثلا فى دراسة ايفانز بريتشارد للحركة السنوسية فى برقة [١].

ومع ذلك فان رأى ميتلند يصدق إلى حد كبير على الأنثربولوجيا الثقافية المعاصرة التى ترتبط ارتباطا شديداً بالإثنولوجيا على ما بينا من قبل . فمع أن معظم الأنثربولوجيين الثقافيين لم يعودوا يحفلون بدراسة الثقافة الإنسانية كلها بنفس الطريقة التى كان يتبعها علماء القرن التاسع عشر ، ومع أنهم لم يعودوا يهتمون بتتبع المراحل التى مرت بها هذه الثقافة والسبل التى سلكتها فى انتقالها وهجرتها وانتشارها من مكان معين يفترضون أنه موطنها الأصلى، فالواقع أنهم لم ينبذوا المنهج التاريخى تماما . وإن كانوا يستخدمونه بطرق أخرى مختلفة تتفق مع تغير النظرة إلى الأنثربولوجيا ذاتها . ذلك أن الاتجاه السائد الآن فى الأنثربولوجيا نحو تركيز الدراسات الحقلية على مجتمعات محلية محددة اقتضى من الأنثربولوجيين الثقافيين أن يكتفوا بدراسة الثقافة التقليدية فى ذلك المجتمع بالذات والتغيرات التى طرأت عليها نتيجة للاحتكاك الثقافى، دون أن يضطرهم الأمر إلى البحث عن أوجه الشبه أو الاختلاف بين هذه الثقافة المعينة وغيرها من الثقافات فى بقية أنحاء العالم وفى العصور والأزمان السابقة، أو محاولة ترتيب هذه الثقافات بحسب رقيها أو انحطاطها مع تبيين موضع تلك الثقافة المحددة من النسق كله .

ويظهر ذلك بشكل واضح فى كتابات فرانز بواس Franz Boas الذى يعتبر بحق شيخ الأنثربولوجيين المحدثين فى أمريكا . فقد كان بواس يعارض بشدة الفكرة السائدة عن وجود صيغة واحدة ثابتة للتطور الثقافى، تنطبق على الماضى مثلما تنطبق على المستقبل بالنسبة لكل المجتمعات وبغير

---

(١) Evans-Prtichard , *The Sanusi of Cyrenaica*, O.U.p. 1949

استثناء ، وأن التطور الثقافى يسير دائما من البسيط إلى المركب فى مراحل معينة ومرسومة تحدد بالضرورة درجات التقدم التى أحرزها الجنس البشرى كله . ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤمن بامكان دراسة التطور فى نطاق كل ثقافة على حدة ، كما لم يمنعه من الإقرار بحدوث التقدم فى بعض ميادين الثقافة كالتقدم فى ميدان التكنولوجيا مثلا . ومن هنـــا كان بواس يرى ضرورة الاكتفاء فى الأبحاث الأنثربولوجية على دراسة ثقافات معينة بالذات، مع تتبع انتشار سماتها وملامحها فى مناطق ثقافية محددة وليس فى العالم أجمع، وذلك تبعاً لتوفر المعلومات والحقائق والبينات اليقينية المؤكدة . فلم يكن استخدام المنهج التـــاريخى فى نظر بواس يعنى إذن البحث عن تاريخ ثقافة الجنس البشرى كله ، وإنما هو دراسة تاريخ ثقافة مجتمع محدد بالذات، كما أن الأنثربولوجيا ذاتها لم تكن تعنى عنده دراسة تطور الثقافة البشرية ومراحل ذلك التطور بقدر ما كانت تعنى دراسة ثقافات معينة يؤلف كل منها وحدة وظيفية متكاملة ومتماسكة . ولسنا نقصـــد بذلك أن بواس أسقط من حسابه كلية مسألة الاهتمام بالتاريخ الفلسفى للحضارة الإنسانية . وكل ما فى الأمر هـو أنه كان يرى أن الوقت لم يحن بعد لمعالجة مثل هـذا الموضوع الشائك المعقد ، وأنه يتعين على علماء الأنثربولوجيا قبل أن يقدموا على مثل هذه الدراسة أن يدرسوا أولا ديناميات الثقافة وعمليـات التغير الثقافى التى تحدث بالفعل فى ثقافات محددة ومعينة بالذات دراسة تفصيلية مركزة ، ثم ينتقلوا بعد ذلك إلى تحليل عمليات التغير الثقافى فى هذه الثقافات تحليلا مقارنا لتحديد النماذج الثقافية الأساسية التى ينطوى عليهـا تاريخ الثقـافة الإنسانية ككل . وهذا معناه ببساطة أن الخطوة الأولى التى يجب أن تقوم بها الأنثربولوجيا الثقافية قبل أن تشغل نفسهـا ببحث مشكلات تطور

الثقافة فى عمومها، هى دراسة العمليات الثقافية التى تحدث فى المجتمعات القائمة الآن بالفعل . فلكل جماعة ثقافية تاريخ خاص بها نشأ نتيجة التطورات الداخلية التى حدثت فى تلك الثقافة وحدها، وكذلك نتيجة للتأثيرات الغريبة الطارئة التى تتعرض لها هذه الثقافة من الخارج . وعلى ذلك فليس هناك أية «ضرورة سيكولوجية» تحتم سير التطور فى العالم بأسره حسب خطوات معينة بالذات ، كما أن أى محاولة لتحديد مثل هـذه المراحل التطورية لن تساعد بحال على تفسير تاريخ الثقافة فى أى مجتمع واحد معين(١).

وواضح من هذا أن بواس كان يتبع فى دراساته منهج التأويل التاريخى رغم إيمانه بضرورة التركيز على دراسة مجتمعات وثقافات معينة بالذات ورغم أنه يعتبر من أكبر أنصار الاتجاه الوظيفى وأحـــد الذين وضعوا أسسه . إلا أنه اتجه هذا الاتجاه التاريخى لاعتباره أن أية ثقافة من الثقافات ليست فى حقيقة الأمر إلا حصيلة لنمو تاريخى معين يجب أن يلم به الباحث ليتمكن من فهم هذه الثقافة فهما دقيقا . ولكنه لم يكن يقصد بالتاريخ تلك الحتمية التاريخية الشاملة التى لا تترك شيئا للمصادفات أو للفرد لكى يؤثر فى سـير الثقافة وفى التغير الثقافى . ومع ذلك فالظاهر أن هذا الموقف لم يكن يبدو كافيا فى نظر بعض العلماء الأمريكيين — وبخاصة كروبير Kroeber — لأن يضعه ضمن مدرسة التأويل التاريخى للثقافة ، وهى المدرسة التى يتبعها عدد كبير من علماء الثقافة أو الأنثربولوجيا الثقافية المعاصرين فى أمريكا . ذلك أن

---

(١) Boas, F., "The Methods of Ethnology" in *Race, Language and Culture*, N. Y. 1948, pp. 281-89; Bidney, *op. cit.*, pp. 215-18.

كروبير يرى أنه على الرغم من كل ماقاله بواس عن التاريخ فانه كان يهتم فى واقع الأمر بالعمليات العلمية Scientific processes وبالوظائف functions أكثر مما يهتم بمعرفة تاريخ الثقافة .

وقد بنى كروبير هذا الرأى على أساس فهمه الخاص للتاريخ وإمكان تطبيق المنهج التاريخى ليس فى الدراسات الأنثربولوجية وحدها، بل وأيضا فى كل مجالات العلم الأخرى . وهذا موقف متأثر بغير شك بتفكير الفيلسوف الاجتماعى المشهور ڤيلهلم ديلثى Wilhelm Dilthy ، الذى كان يميز تمييزاً واضحا بين نوعين من العلوم: العلوم التى تهتم بالبحث عن القوانين الطبيعية الكلية monothetic ، والعلوم التى تهتم بما هو فردى وتتبع فى ذلك منهجا وصفيا خالصا idiographic . وقد أدى ذلك بكروبير إلى التمييز بين نوعين من المناهج : منهج العلوم الطبيعية والمنهج التاريخى ، وإلى أن يأخذ التاريخ بمعنى يختلف اختلافا جوهريا عن المعنى الشائع بين الناس من أنه هو دراسة تتابع الظواهر والأحداث فى الزمن ، وأنه بذلك يتناول دراسة أزمان كثيرة متتابعة . فقد كان كروبير يرى أن هذه نظرة خاطئة وفهم غير دقيق للتاريخ . إنما الذى يميز التاريخ فى نظره هو محاولة إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة وليس معالجة التتابع الزمنى، كما أن مايميز المنهج العلمى هو محاولة تحليل العمليات المختلفة فى حدود وألفاظ كمية . وعلى هذا الأساس كان كروبير يعتقد فى إمكان استخدام المنهج التاريخى فى دراسة الأحداث والوقائع الحالية وكذلك فى دراسة الظواهر التى تحدث فى زمن محدود ، وهو مايعرف عموما باسم الدراسات المتزامنة synchronic . وهذا هو مايفعله فى الحقيقة العالم الأنثربولوجى حين يقوم بأبحاثه الحقلية التى تستهدف دراسة

ثقافة مجتمع معين بالذات. وهذا بالطبع علاوة على دراسة الظواهر المتتابعة والتي تحدث في أزمان متعددة diachronic . فكأن ماهية التاريخ لا تنحصر في عنصر الزمن ، كما أن الذي يميز الدراسة التاريخية هو الوصف التحليلي لأي مجموعة من الظواهر الثقافية في موقف معين بالذات. وعلى ذلك فإن الدراسة التاريخية تأخذ في اعتبارها عنصر المكان إلى جانب عنصر الزمان . وعلى هذا الأساس يعتبر كروبير الدراسات الإثنوجرافية دراسات تاريخية على الرغم من أنها لا تتابع سير الأحداث في الزمن أو تتناول أزمانا كثيرة، أو هي بحسب تعبير كروبير « دراسة لازمنية للتاريخ » . وقد يبدو هذا التعبير غريبا . والواقع أن بواس نفسه وجد من العسير عليه فهمه . ولكن هذه الفكرة تلعب دوراً هاماً في تفكير كروبير ومعظم العلماء الأمريكيين المحدثين الذين يرون أن منهج الأنثربولوجيا الثقافية منهج تاريخي .

ففهم التاريخ على أنه دراسة الظواهر والأحداث المتتابعة في الزمن فهم ضيق إذن في نظر كروبير . إذ بالإضافة إلى المعنى الزمني الذي يتمثل في تتبع الظواهر خلال الزمن ، هناك المعنى المكاني للتاريخ ، وهو يهتم بوجود الظواهر الثقافية المختلفة وتجاورها في مكان محدد بالذات . وهذا هو المحك الأساسي الذي تقـــوم عليه التفرقة بين « العلم » و « التاريخ » . فالعلم لا يهتم بمسائل الوجود في الزمان أو في المكان كما لا يهتم بمشكلات الكيف ، وإنما يعنى بالتجريد والبحث عن القوانين وعن الدقة والضبط في الأشياء التي يمكن قياسها ، ويستعين في ذلك بإجراء التجارب الدقيقة، وذلك بعكس المنهج التاريخي الذي لا يهتم بالوصول إلى القوانين أو النظريات العامة — بل ولا يستطيع الوصول إليهـــا — كما أنه لا يستطيع التنبؤ بالأحـداث والوقائع المقبلة . وكل ما يمكن أن يفعله في هذا الصدد هو تبيين نواحي

الشبه بين الظواهر الثقافية ، والكشف بالتالي عن « الأنماط Patterns » لا القوانين [1] .

ولكن على الرغم من كل هذه الاختلافات بين العلم والتاريخ ، وبالتالي بين المنهج المستخدم في العلوم الطبيعية والمنهج التاريخي ، فان كروبير يعتقد أنه يمكن تطبيق المنهجين على كل الظواهر الموجودة في الكون بغير استثناء . وعلى ذلك فيمكن استخدامهما فعلا في دراسة الثقافة والمجتمع مثلما يستخدمان في دراسة التشريح وعلم الفلك . وكل ما في الأمر هو أن استخدام المنهج العلمي يمكن أن يحقق نجاحا أكبر ونتائج أكثر دقة في دراسة الظواهر العضوية ، بينما يناسب المنهج التاريخي دراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية والسيكولوجية . فكأننا نستطيع إذن أن نقول إن دراسة الثقافة يمكن أن تكون دراسة تاريخية تستهدف وصف الظواهر المتزامنة وكذلك الظواهر التي تتتابع عبر الزمن وصفا كيفيا دقيقا ، كما أنها قد تكون دراسة علمية تستهدف الكشف عن القوانين وإقامة ما يمكن تسميته « بعلم

---

(١) يقف ايفانز بريتشارد موقفا مماثلا لموقف كروبير ، ويعتبر أن الأنثروبولوجيا (الاجتماعية) تهدف هي أيضا الى اقامة الأنماط لا القوانين ، ويقول في ذلك « في رأيي أن الأنثربولوجيا الاجتماعية تنظرالى المجتمعات على أنها أنساق خلقية أو رمزية وليست أنساقا طبيعية ، وأنها لاتهتم بالعملية مثلما تهتم بالشكل التخطيطي العام ، وأن غايتها بالتالي هي الكشف عن الأنماط والنماذج وليس الوصول الى القوانين ، كما أنها تحاول التدليل على الارتباط والخلو من التناقض وليس على قيام علاقات ضرورية بين مختلف أنواع النشاط الاجتماعي ، وأنها تؤول أكثر مما تفسر . وهذه الاختلافات هي في الواقع اختلافات جوهرية في التصورات والمفاهيم ذاتها وليست اختلافات لفظية » . المرجع المذكور صفحتا ٩٨ — ٩٩ .

الثقافة » الذى قد يتحقق وجوده فى المستقبل البعيد . ولكى يقوم مثل هذا العلم الذى لم يتحقق حتى الآن ، فلابد من الاهتمام بدراسة العمليات الثقافية المجردة التى تكمن وراء المظاهر الثقافية المشخصة التى يلاحظها الباحث أثناء أعماله الحقلية . وهذا يتطلب من الباحث أن يرتفع بدراسته عن اعتبارات الزمان والمكان التى تلتصق بالضرورة بالظواهر الثقافية، حتى يمكنه الوصول إلى القوانين العامة التى تصدق على الثقافة الإنسانية بأسرها ؛ كما هو شأن القوانين العلمية التى لا تتقيد بأية قيود جزئية . والخلاصة من هذا كله هى أن الأنثربولوجيا الثقافية تعتبر فى نظر كروبير علما طبيعيا ودراسة إنسانية تاريخية فى الوقت نفسه ، ولكن الذى تحقق بالفعل للآن هو الاتجاه الإنسانى التاريخى ، ولذا فان من الأفضل فى الوقت الحاضر على الأقل الاقتصار على تأويلها تأويلا تاريخيا مع إرجاء محاولة تحقيق الجانب العلمى للمستقبل. فالمسألة فى نظره لا تقف عند حد الاعتقاد — كما يعتقد كثير من العلماء بالفعل — فى أن معرفة التاريخ تساعد مساعدة أكيدة على فهم الثقافة ، بل إنه يصل — كما ذكرنا من قبل — إلى حد القول بأن الهدف الأساسى للأنثربولوجيا هو التمييز بين النماذج والأنماط الثقافية المختلفة، وليس الوصول إلى التجريدات العامة أو القوانين[١] .

والواقع أن هذه المسألة تتصل اتصالا وثيقا بموضوع أوسع وأعمق من

---

(١) انظــــر فى ذلك : Kroeber, A.L. "History and Science in Anthropology", *American Anthropologist*. xxxvii. 1935, pp. 539 - 69 ; *Idid* : *Man*, Jan. 1591; Kardiner & Preble, *op. cit.*, pp. 169 - 75; Bidney, *op. cit.*, pp. 250 - 60 .

هذا بكثير وهو موضوع الاختلاف الذى بين علماء الأنثربولوجيا حول إذا ما كانت الأنثربولوجيا تعتبر علما طبيعيا أو إحدى الدراسات الإنسانية humanities. وواضح أن كروبير رغم محاولته التدليل على أنها تدخل فى مجال العلوم الطبيعية والإنسانيات على السواء فانه يميل إلى اعتبارها دراسة إنسانية وأنها أقرب إلى التاريخ بالذات الذى يفهمه فهما واسعا. ويميل بعض علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية المحدثين إلى اعتناق هذا الرأى أيضا ، وربما كان خير من يمثلهم هو الأستاذ ايفانز بريتشارد الذى يقول بصراحة فى كتابه عن الأنثربولوجيا الاجتماعية « فنى رأيى أن الأنثربولوجيا الاجتماعية أقرب إلى بعض فروع الدراسات التاريخية ـ مثل التاريخ الاجتماعى وتاريخ النظم والأفكار اللذين يختلفان تماما عن التاريخ السردى القصصى والتاريخ السياسى ـ منهـا إلى أى من العلوم الطبيعية . وقد ساعد على اخفاء التشابه بين هذا النوع من التاريخ والأنثربولوجيا الاجتماعية أن الأنثربولوجيين الاجتماعيين يدرسون الحياة الاجتماعية من الواقع المباشر ، بينما يدرسها المؤرخون بطريقة غير مباشرة ، أى من الوثائق المدونة وغيرها من المصادر. كما أن علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية يدرسون المجتمعات البدائية التى لا يوجد لديها تاريخ مسجل ، ويهتمون على العموم بدراسة المشكلات والموضوعات المتزامنة بينما يدرس المؤرخون مسائل حدثت فى أزمان مختلفة. وإننى أوافق الأستاذ كروبير على أن هذه اختلافات تتعلق بوسائل البحث وبالنقط التى ينبغى إبرازها وتوضيحها وليست اختلافات على هدف العلم أو منهجه ، كما أتفق معه على أن جوهر منهج التأريخ والأنثربولوجيا الاجتماعية على السواء هو الوصف التكاملى ، وذلك على الرغم من أن التأليف الأنثربولوجى يظهر فى العادة على مستوى عال من التجريد لا يتوفر فى التـأليف التاريخى ، وأن

الأنثربولوجيا تهدف بصراحة وفى إصرار لا يتوافران فى التاريخ إلى المقارنة والتعميم »[1] .

ومع ذلك فان ايفانز بريتشارد يختلف عن كروبير فى أنه يعتبر الأنثربولوجيا نوعا من التاريخ وأنها لا يجب لذلك أن تحاول محاكاة العلوم الطبيعية فى مناهجها أو بحثها عن القوانين ، بينما يعتقد كروبير أنها علم طبيعى وفرع من الإنسانيات فى وقت واحد . كذلك يذكر لنا ايفانز بريتشارد فى كتابه أن معرفة التاريخ ، أو معرفة الماضى على العموم « تساعد على الوصول إلى فهم أفضل لطبيعة الحياة الاجتماعية الحالية فى تلك المجتمعات . فليس التاريخ مجرد تتابع للتغيرات واحداً بعد الآخر ، وإنما هو — كما قال بعض العلماء — نمو وتطور وتقدم . فالماضى يحتويه الحاضر كما يوجد الحاضر فى المستقبل . ولست أعنى بذلك أنه يمكن فهم الحياة الاجتماعية عن طريق معرفة ماضيها وإنما أعنى أن هذه المعرفة تهيىء لنا فهما أوفى وأعمق لتلك الحياة مما نحصل عليه لو أن ماضيها كان مجهولا لنا . ومن الواضح أيضا أنه لا يمكن دراسة مشكلات التطور الاجتماعى إلا فى حدود التاريخ ، وأن التاريخ وحده يهيىء لنا مواقف تجريبية ملائمة يمكن أن نختبر فيها الفروض التى تضعها الأنثربولوجيا الوظيفية »[2] .

* * *

ولم يكن هدفنا أن نعرض بالتفصيل للأنثربولوجيا الثقافية أو للمدخل الثقافى لدراسة المجتمع . وكل ما نهدف إليه هو أن نبين كيف أن دراسة الثقافة تستلزم أحيانا استخدام المنهج التاريخى وتقتضى من الباحثين التعرف على تاريخ ثقافة وماضى المجتمعات التى يدرسونها . والواقع أن التأويل التاريخى

---

(١) ايفانز بريتشارد : الانثربولوجيا الاجتماعية الترجمة العربية الطبعة الأولى صفحة ٩٦ .

(٢) المرجع السابق صفحة ٩٥ .

يظهر بشكل أو بآخر لدى كثير جدا من علماء الأنثربولوجيا الثقافية المحدثين فى أمريكا وبخاصة العلماء الذين خضعوا لتأثير بواس أو تأثير كروبير. بل إن هناك حركة قوية يتزعمها الآن الأستاذ ليزلى هوايت Leslie White وتهدف إلى إحياء الاتجاه التطورى الذى كان يسود التفكير الإثنولوجى فى القرن التاسع عشر. ويعلن هوايت بصراحة فى مقدمة كتابه الحديث عن « تطور الثقافة » أن النظرية التطورية التى يعرضها فى ذلك الكتاب لا تختلف فى شىء، من حيث المبدأ، عن النظرية التى عرضها تايلور فى كتابه عن « الأنثربولوجيا *Anthropology* » الذى ظهر عام ١٨٨١، وإن كانت هناك بالطبع بعض الاختلافات فى طريقة التعبير عن النظرية والتدليل عليها [١].

ولكن هذا كله لا يعنى أن منهج التأويل التاريخى لم يجد معارضة من بعض العلماء الذين اهتموا بدراسة الثقافة أكثر مما اهتموا بدراسة البناء الاجتماعى. فالواقع أنه كانت هناك دائما معارضة شديدة لذلك المنهج كان يتزعمها عدد من العلماء البريطانيين الذين يأخذون التاريخ بمعناه الشائع المألوف، وهو تتبع الظواهر والأحداث فى الزمن. وربما كان مالينوفسكى أصدق من يمثل هذا الموقف، خاصة وأنه تكلم عن الثقافة أكثر من غيره من العلماء البريطانيين. فقد كان يرفض الاستعانة بالتاريخ لفهم وتأويل الظواهر الثقافية فى المجتمع البدائى ويؤمن بعدم جدوى هذا النظام، كما كان يصف

---

(١) White, L. A., *The Evolution of Culture*, McGraw-Hill, N. Y. 1959. p. IX.

منهجه بأنه منهج « لا تاريخى ولا انتشارى » . وربما كان السبب الأول الذى حدا بمالينوفسكى إلى أن يقف موقف العداء من التاريخ هو عدم وجود تاريخ مكتوب للمجتمعات البدائية التى كان العلماء على أيامه يركزون جهودهم على دراستها . ولكن الواقع أنه كان يذهب إلى القول بأنه حتى فى الحالات التى يكون للمجتمع فيها تاريخ معروف فان الأولى بالعالم الأنثربولوجى أن يغضى عن ذلك التاريخ، تمشيا مع النزعة العلمية الصحيحة التى تتطلب محاولة فهم الحياة الاجتماعية ككل فى مجتمع معين بالذات ، وفى فترة محددة هى التى تستغرقها الدراسة الحقلية . فعلماء التشريح مثلا لا يهتمون بالبحث عن تاريخ الجسم البشرى بل عن العلاقات القائمة بين أجزائه ، وعلماء الفلك لا يحاولون التعرف على تاريخ الكون أو نشأته أو نشأة الأفلاك، بل يهتمون أولا وأخيراً بالكشف عن العلاقات القائمة بالفعل بين الكواكب التى تدخل فى نظام واحد مثل نظام الكواكب السيارة، وهكذا . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو فى دراسة الثقافة إلى محاولة التعرف على نشأتها وتطورها، وإنما الأجدى هو تكريس الجهود لتحليل العلاقات التى تقوم بين الظواهر الثقافية التى تؤلف فى المجتمع وحدة متماسكة ومتكاملة . حتى حين يجد الباحث الأنثربولوجى نفسه مضطراً إلى دراسة الظواهر التى كانت توجد فى الماضى - كما هو الحال فى دراسة التغير الاجتماعى أو الثقافى فى المجتمع - فان ذلك لا يعتبر تاريخا أو اعتماداً على منهج التأويل التاريخى بالمعنى الدقيق للكلمة . بل هو فى حقيقته مقارنة بين ثقافتين مختلفتين تسودان مجتمعين مختلفين فى فترتين زمانيتين مختلفتين . فدراسة التغير الاجتماعى أو الثقافى لا تستلزم فى نظر مالينوفسكى تتبع الأحداث والظواهر الثقافية أو الاجتماعية عبر الزمن . بل إن كل

ما يحتاج إليه الأمر فى ذلك هو أن يختار العالم الأنثربولوجى لحظة معينة يسميها مالينوفسكى وتلاميذه « نقطة الصفر Zero point » ويفترض أن التغير فى الثقافة وفى المجتمع حدث عندها ، ثم يقارن بين الأوضاع السائدة قبل هـذه « النقطة » وبعدها . وفى ذلك كله يأخذ الحياة الاجتماعية فى كل حالة على [illegible] أنها تؤلف وحدة متكاملة لها كيان متماسك متمايز . وليس من شك فى أن الباحث الأنثربولوجى يعتمد دائما أثناء دراسته الحقلية على ذكريات الشيوخ من أعضاء المجتمع الذى يدرسه ليعرف ملامح الثقافة، بل وأيضا أنماط السلوك والنظم الاجتماعية التى كانت سائدة فى الماضى القريب كما يتذكرها الناس أو كما يتصورون حدوثها ، كذلك قـــد يعتمد على القصص والأساطير التى تحكى أحداثا كثيرة حدثت فى المـاضى البعيد ، ولكن مالينوفسكى لا يعتبر ذلك أيضا تاريخا أو اتباعا للمنهج التاريخى . وذلك لأن الذكريات الحية فى أذهان الناس، وكذلك القصص والأساطير، تؤلف فى نظره جزءاً من الحياة الاجتماعية والثقافية القائمة بالفعل ، وأنه يجب على الباحث أن يعاملها على هذا الأساس ويضعها على مستوى واحد مع الظواهر التى يراها ويلمسها بنفسه فى الواقع الخارجى ، أى يعتبرهـا جزءاً من النسق الثقافى العام ، فلا يضطر لفصلها عنه كما يحدث فى الدراسات التـاريخية [1] . وواضح من هذا أن مالينوفسكى أعطى البحث عن

---

(١) Malinowski, *The Dynamics of Culture Change, An Inquiry into Race Relations in Africa*, (ed. Phyllis M. Kaberry), New Haven 1945, pp. 34-44, "The Anthropology of Changing African Cultures" , An Introductory Essay to : *Methods of Study of Culture Contact in Africa* (Malinowski, ed.) , London 1938 , pp. xxv sqq.

« أصل الثقافة » اتجاهاآخر يتفق مع نظريته الوظيفية التكاملية ، بحيث أصبح « البحث عن الأصول » على يديه « تحليلا للظواهر الثقافية فى علاقتها بخصائص الإنسان البيولوجية من ناحية وعلاقتها بالبيئة الخارجية من الناحية الأخرى » . ومن هنا كان مالينوفسكى يرى أن كل النظريات التى سادت فى القرن التاسع عشر عن الإباحية الجنسية والتابوو الأنيميزم، وغيرها من النظريات التى كانت تزخر بها كتابات العلماء التطوريين من أمثال مورجان وتايلور وما كلينان ووسترمارك، « تعبر عن مدى خصوبة خيال علماء الاثنولوجيا أكثر مما تدل على قوة الحجة أو البرهان » ومن هنا أيضا كان يصف موقف فريزر ونظريته عن ظهور الزواج من الاباحية بأنهما من « المخلفات » أو « الرواسب » فى ميدان الأنثربولوجيا نظراً لانصراف الجيل التالى من العلماء عن الخوض فى مثل هذا النوع من التفكير (١) .

ومهما يكن من شىء ، فالمهم هو أن نذكر دائما أن المنهج التاريخى فى دراسة الثقافة اتخذ عند علماء الأنثربولوجيا الثقافية المحدثين شكلا يختلف

---

(١) Malinowski , *A Scientific Theory of Culture* , pp. 202-5.

وحين يستخدم مالينوفسكى كلمة « رواسب » أو « مخلفات » فانه يستعيرها فى شىء من التهكم والسخرية من كتابات تايلور نفسه التى تعتبر فى نظره من رواسب التفكير الأنثربولوجى القديم . والمقصود بالرواسب عند تايلور هو « التصرفات والعرف والآراء وما اليها من الأشياء التى يظل الناس متمسكين بها بحكم العادة فقط ، حتى بعد أن ينتقل المجتمع الى حالة جديدة تختلف عن الحالة الأصلية التى نشأت هذه العمليات فيها » Tylor, *Primtive Culture*, Vol .I ., p. 16 — فالرواسب اذن هى العناصر التى لم تتطور على الإطلاق ، أو لم تتطور بنفس السرعة أو النسبة التى تطورت بها بقية العناصر مما يجعلها غير قادرة على مسايرة الظروف الجديدة .

تماما عما كان عليه فى القرن الماضى و يتماشى مع الاتجاه الوظيفى السائد الآن فى التفكير الأنثربولوجى . فالعلماء المحدثون ، أو الغالبية العظمى منهم على الأقل، يقفون موقف المعارضة بل والعداء من فكرة التطور والتقدم خلال مراحل مرسومة،وأصبحوا يهتمون بدلا من ذلك بمعرفة العمليات الاجتماعية بل والسسيولوجية الوظيفية وكذلك ديناميات التغير الاجتماعى والثقافى التى تنطوى عليها عمليــــات الاحتكاك أو الاتصال الثقافى culture contact واكتساب الثقافات acculturation أكثر مما يهتمون بالتاريخ . بل وحتى فى الحالات التى يقصدون فيها إلى دراسة تاريخ الثقافة فانهم يقتصرون على تاريخ ثقافة مجتمع معين بالذات، أو العلاقة بين عدد من المجتمعات المعينة،على أساس أن التاريخ أمر يتعلق بكل مجتمع على حدة . ولكن يجب أن نتذكر فى الوقت نفسه أنهم يرون أيضا أن دراسة تاريخ الثقافة فى عمومها يجب أن يكون هو الهدف النهائى من الدراسات الأنثربولوجية ، وأن الذى يمنع من الاشتغال بذلك فى الوقت الحالى هو قلة المعلومات اللازمة لإقامة مثل هـذا الصرح الشامخ ، الذى سوف يتحقق بناؤه ولاشك على أسس سليمة فى يوم من الأيام .

(٣)

وإلى جانب التأويل التاريخى للثقافة يوجد اتجاه آخر للاستعانة بعلم النفس فى فهم الظواهر الثقافية . وهو أيضا اتجاه قديم يرتبط بالإثنولوجيا ارتباطا قويا فى كتابات عدد كبير من علماء القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن ، ممن كانوا يلجأون إلى الاستبطان فى محاولتهم معرفة أصل الثقافة « البدائية » ونشأتها ، وبخاصة الدين والشعوذة والسحر والأساطير. وقد

ظل هـذا الاتجاه سائداً لدى عدد من العلماء المتأخرين نسبيا مثل ماريت R. R. Marett فى بريطـانيا وبول رادين Paul Radin ولـوى Robert Lowie فى أمريكا . بل إنه ظهر إلى حد ما فى بعض كتابات مالينوفسكى نفسه الذى كان يرى أن الدين ينشـأ فى أوقات الأزمات التى تمتاز بشدة الانفعالات كما هو الحال فى حالة الوفاة مثلا، وبذلك كان يرى أن الدين هو مجرد وسيلة يلجأ إليها الإنسان لكى يخرج من مثل هـذه الأزمات حين تفشل كل الطرق العملية الأخـرى [1] . وعـلى الرغم من الصعوبات والانتقادات التى أثيرت فى وجه هذا الاتجـاه، فان ذلك « لم يردع بعض الأنثربولوجيين المحدثين ـ وبخاصة فى أمريكا ـ عن محاولة صياغة النتائج التى وصلوا إليهـا فى ذلك الخليط من علم النفس السلوكى والتحليل النفسى ،

---

(١) يمكن التمييز فى هذا الصدد بين اتجاهين أساسيين يعرفان على العموم فى الكتابات الأنثربولوجية بالتفسيرات السيكولوجية العقلية والتفسيرات السيكولوجية الانفعالية. فأما فى الاتجاه الأول فان العالم الأنثربولوجى « يتساءل عن الخطوات الذهنية التى كانت كفيلة بأن تصل به هو الى اعتناق تلك العقائد البدائية لو أنه هو نفسه كـان رجلا بدائيا يعيش فى ذلك المجتمع البدائى ويخضع لنفس الظروف والشروط والعوامل التى يخضع لها الرجل البدائى نفسه. ولذا جاءت هذه التفسيرات الأولى للدين ونشأته تفسيرات عقلية intellectual خالصة . فتايلور مثلا يذهب الى أن الدين نشـأ حين حاول الانسان الأول أن يجد تبريرا عقليا ـ وان يكن خاطئا ـ لبعض الظواهر الطبيعية كالموت والنوم والرؤى والأحلام، فافترض وجود نفس مستقلة تمام الاستقلال عن الجسم، ثم بدأ بعد توصله الى فكرة النفس يتصور أن الحيوانات والنباتات بل وحتى الأشياء التى تعتبر غير حية وجامدة فى نظرنا تمتلك هى أيضا نفوسا، وكان من السهل عليه بعد ذلك أن يتصور وجود كائنات قوية هى عبارة عن نفوس خالصة، وهى ما يطلق عليه اسم الآلهة والأرواح والشياطين التى يقوم عليها التفكير الدينى. وكذلك يذهب سير جيمس فريزر Sir J. G. Frazer فى تفسيره لنشأة الدين الى أن الناس كانوا يركنون فى الأصل لقوى السحر، حتى اتضح لهم أو للأذكياء

وهو ما يطلق عليه اسم سيكولوچيا الشخصية أو سيكولوچيا الدوافع والاتجاهات » [1].

منهم على الأقل — أن السحر لم يحقق لهم فى الواقع سوى الأغراض التى يهدفون هم أنفسهم اليها ، فاستبدلوا به الاعتقاد فى وجود كائنات شبه بشرية توجه مسير الطبيعة وتسيطر عليها ، وان كان من الممكن فى الوقت نفسه التحكم فيها بشكل ما وتسخيرها لصالح الإنسان نفسه . وقد ظل هذا الاتجاه السيكولوچى سائدا عند كثير من علماء الجيل التالى الذين ظهروا فى أوائل هذا القرن من أمثال الدكتور ماريت ولكن مع فارق بسيط ، وهو أن ماريت وأتباعه كانوا يرون من الأجدى البحث عن تفسير الأديان البدائية ليس فى الحالات الإدراكية العقلية وانما فى الحالات الانفعالية والوجدانية . ونشأ هذا الفارق من التغير الذى طرأ على علم النفس ذاته ، اذ كان علماء النفس قد بدأوا يدركون أن الإنسان توجهه عواطفه وانفعالاته ووجداناته أكثر مما يوجهه عقله وادراكه . فاذا كان هذا هو الحال فيما يتعلق بالرجل الأوربى المتمدين فى القرن العشرين ، فمن باب أولى أن يكون ذلك صحيحا بالنسبة للانسان القديم وبالنسبة للرجل البدائى . وعلى العموم فلم يعد العالم الأنثربولوچى يتساءل عن كيف كان عساه يفكر لو أنه هو نفسه كان بدائيا ، وانما أصبح يتساءل بالأحرى عما كان عساه أن يشعر . وبذلك كان ماريت يرد ظهور الدين ونشأته الى الحالة الوجدانية التى تسيطر عليها انفعالات الرهبة والخوف على الخصوص » . أنظر فى ذلك كتابنا عن « تايلور » — المرجع السابق ذكره : صفحتى ٢٧ ، ٢٨ .

(١) ايفانز بريتشارد : « الأنثربولوچيا الاجتماعية » صفحة ٧٥ . ويذكر لنا ايفانز بريتشارد أن « هناك اعتراضات كثيرة توجه من ناحية الى كل من تلك المحاولات المتتالية لتفسير الحقائق الاجتماعية فى حدود علم النفس الفردى ، كما أن هناك اعتراضا واحدا عاما يصدق عليها كلها . ومؤدى هذا الاعتراض العام هو أن علم النفس والأنثربولوچيا الاجتماعية يدرسان نوعين مختلفين من الظواهر ، وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التى توصل اليها الآخر : علم النفس يدرس الحياة الفردية بينما الأنثربولوچيا الاجتماعية تدرس الحياة الاجتماعية . أو بقول آخر ، علم النفس يدرس الأنساق النفسية والأنثربولوچيا الاجتماعية تدرس الأنساق الاجتماعية . وقد يلاحظ عالم النفس وعالم الأنثربولوچيا الاجتماعية نفس الأفعال فى السلوك الواقعى ، ولكنهما يدرسان تلك الأفعال على مستويات مختلفة من التجريد » . المرجع نفسه ، صفحة ٧٧.

والواقع أن عدداً كبيراً من الأنثربولوجيين الثقافيين المحدثين يرون أن أية نظرية متماسكة متكاملة عن الثقافة يجب أن تحاول الكشف عن علاقة الثقافة بطبيعة الإنسان البيولوجية النفسية ، وأنه لا يكفى بالتالى دراسة الثقافة على أنها شيء مستقل ومتمايز أوعلى أنها نسق مغلق، بمعنى أنه يمكن فهمها عن طريق دراستها فى علاقتها بغيرها من الظواهر الثقافية مع إغفال مسألة التعرف على أصلها إغفالا تاما . ولذا كان كثير من العلماء الأمريكيين على الخصوص يرون أن فكرة هربرت سپنسر عن الثقافة واستخدامه مفهوم « ما فوق العضوى » فى كلامه عنها ، لكى يدلل على أنها توجد مستقلة عن الطبيعة السيكولوجية للانسان وأن الإنسان ليس إلا حاملا للثقافة ، لن تؤدى فى نظرهم إلى تفسير واف عميق لطبيعتها . ومع أن عددا كبيرا من هؤلاء العلماء يوافقون إيفانز بريتشارد وغيره من العلماء الذين يقبلون وجهة نظره عن وجود فارق واضح بين الثقافة والسيكولوجيا، على اعتبار أن السيكولوجيا تعالج الطبيعية الفطرية الأساسية للانسان بينما الظواهر الثقافية أمور خارجية يكتسبها الانسان من الجماعة التى يعيش فيها ، وأن الربط بين الاثنين سوف يؤدى إلى تغيير مستوى التفسير ورد الثقافة إلى العوامل السيكولوجيــة أو أحيانا رد النواحى السيكولوجية إلى الثقافة ، فان هؤلاء العلمــاء أنفسهم يرون فى الوقت نفسه أن محاولات التفسير أو التأويل التى تتجاهل العلاقة بين الثقافة والإنسان محاولات فاشلة وناقصة ، وإن كانوا لا ينكرون فى الوقت ذاته أيضا أن الربط بين الاثنين خليق بأن يتعرض للكثير من المخاطر والأخطاء . فكلارك ويسلر Clarke Wissler مثــلا كان يرى أن علماء الأنثربولوچيا يعنتون فى اتجاهم التجريبى العملى « لدرجة أنهم يرون أن مهمتهم تنحصر فى التسجيل ووصف ظواهر الثقافة دون أن يكلفوا أنفسهم

عناء البحث عن أصولها أو عملياتها فضلا عن قوانينها» ، ويأخذ عليهم أو على بعضهم اعتبارهم الثقافة ظاهرة قائمة بذاتها ومتميزة عن غيرها ، وأنه لا يمكن بذلك تفسيرها إلا فى ألفاظ الثقافة ، وهو موقف غير مقنع فى نظره[١]. فقد كان ويسلر ينظر إلى الثقافة على أنها « حصيلة السلوك الإنسانى»، ولذا كان يرى أنه لابد من محاولة تحديد أساسها وأصلها البيولوچى وهذا معناه فى النهاية أن الفصل القاطع بين الظواهر السيكولوچية والثقافية فصل مصطنع على الرغم من كل مايقال من أن الظواهر السيكولوچية أمور تلقائية فطرية بينما الظواهر الثقافية أمور مكتسبة ،وذلك لأن استعداد الإنسان نفسه لتقبل الثقافة أمر غرزى أو فطرى . فالطفل يولد مزوداً باستعدادات معينة تهيؤه لأن يعمل ويتصرف كعضو فى الجماعة أو القبيلة التى ينتمى إليها وبذلك يشارك فى ثقافتها ويمارسها . وأنه لا يمكن للانسان أن يكتسب التقاليد الثقافية إلا فى حدود هذا الاستعداد الفطرى . فالإنسان بطبيعته قادر على استعمال الآلات والأدوات ، أما نوع الأدوات التى يستخدمها بالفعل فأن الثقافة التى تسود الجماعة التى يعيش فيها هى التى تعينها له . فالطفل تدفعه طبيعته الفطرية الأصلية إلى أن يضع الطعام فى فمه ، ولكنه يتعلم فيما بعد استخدام المعلقة إذا كانت ثقافته تعرف استخدام الملاعق ، أى فى المجتمعات التى تكون

---

(١) يقول ويسلر فى ذلك « أن الأنثربولوچيين يعتبرون أن عملهم هو البحث عما تفعله الجماعات البشرية ، ولذا انهم يكتفون بأخذ الأمور على ما هى عليه ويركزون كل جهودهم فى ذلك الأمر وحده بحيث لا يكادون يهتمون بأى شىء آخر ، بل انهم كثيراً ما يبدون نفورهم أو حتى احتقارهم لغيرهم من العلماء مثل علماء البيولوچيا والنفس والاجتماع وغيرهم ممن يحاولون تأويل الثقافة فى ضوء معارفهم وبأسلوبهم الخاص، ويرون أنه لا الوظيفة البيولوچية ولا الوراثة ولا الذكاء ولا أى شىء آخر غريب يمكن أن تكون له أية قيمة فى تفسير الثقافة » انظر فى ذلك : — Wissler. *Man and Culture*. *op. cit.*, p. 251.

الملاعق سمة من سماتها الثقافية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للطفل الذى لاتؤلف الملاعق سمة ثقافية فى جماعته فانه لن يكتسب عادة استخدام الملعقة(١).

ولقد أقام ويسلر نظريته على أساس أن كل ما هو مشترك بين جميع الناس يعتبر فطريا وطبيعيا ، وعلى ذلك فالسلوك المتشابه بين الناس ينبع فى الأصل من الطبيعة البشرية ويمكن بذلك اعتباره فطريا . ومن هنا كان ويسلر يرى ضرورة التمييز بين ناحيتين أساسيتين فى دراستنا للثقافة : الأولى هى الأنماط الثقافية العامة، والثانية هى المحتوى التاريخى الخاص الذى ترتبط به هذه الأنماط . ويدخل فى الأنماط الثقافية العامة اللغة والشعائر الدينية فى عمومها والمعرفة العلمية والأساطير وما إلى ذلك . ولكن يوجد فى هذه الأنماط ذاتها مجالات كبيرة جدا للتنوع والتغاير مما يؤدى فى آخر الأمر إلى تلك الاختلافات الواضحة بين مختلف الثقافات . ويرد ويسلر الأنمــــاط الثقافية إلى تلك الاستعدادات الطبيعية عند الإنسان لتقبل الثقافة، أى أنه يرجعها إلى الغرائز والحوافز الفطرية التى تدفع الإنسان دفعا إلى المشاركة فى الثقافة التى تسود المجتمع الذى يعيش فيه . وهذا معناه أن الإنسان يؤسس الثقافة دائما ويشارك فيها لأنه مضطر لذلك بطبعه ولا يملك عن ذلك بديلا . وهذا فى الواقع هو ما يعطى الثقافة صفة الاستمرار التى سبق أن أشرنا إليهـــا فى بداية هذا الفصل . ولا يرى ويسلر أن فى موقفـه أى تغيير فى مستوى التفسير الذى ترد الثقافة بمقتضاه إلى علم النفس أو إلى العناصر النفسية ، لأن مضمون أى ثقافة من الثقافات إنما يتحدد — فى نظره — تاريخيـا ولا يمكن استخلاصه

---

(١) *Ibid*, sqq . pp. 255-56.

أو استنباطه من دراسة المبادىء السيكولوجية وحدها . وكذلك يرى ويسلر أن قوله بارتكاز الأنماط الثقافية العامة على أسس سيكولوجية لا يعنى أن الثقافات المتنوعة هى حصيلة مباشرة للاستجابات أو الأفعال اللاشعورية أو اللاعقلية أو الغرزية فقط . وإن كان فى الوقت نفسه يعنى أنها ليست مجرد حصيلة للنشاط الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية وحدها . والواقع أن ويسلر ينظر إلى الفرد دائما على أنه أساس الظواهر الثقافية لأنه بطبيعته « خالق للثقافات » أو « منشىء للثقافات » . وهو بذلك يقف موقفا معارضا بشكل صريح لآراء دوركايم وسپنسر وتايلور الذين كانوا يميزون فى كتاباتهم بين ما هو اجتماعى (أو ثقـافى) وما هو فردى أو سيكولوجى . ومهما يقل عن استمرار الثقافة فان ذلك الاستمرار لا يرتبط فى نظره بالمجتمع من حيث هو كذلك ، وإنما هو يرتبط بالفرد الذى يدخل فى علاقات كثيرة متشعبة مع غيره من الأفراد ، وعلى ذلك فان الثقافـة تدين بوجودها فى المحل الأول إلى مجهود الفرد ونشاطه وأعماله .[١]

وقد وجدت هذه الآراء طريقها إلى عدد كبير من الكتابات الأنثربولوجية الثقافية فى أمريكا وبخاصة كتابات تلاميذ ويسلر الذين تأثروا بتفكيره ونظرياته ، على ما هو الحـال مثلا فى بعض كتابات الأستاذ روبرت لوى Robert Lowie الذى يعارض فى صراحة محاولات الفصل والتمييز بين الناحيتين التاريخية والسيكولوجية فى دراسة الثقافة ، ويرى أنهما جانبان متكاملان ليس فقط فى المستويات الحضارية « الراقية » بل وأيضا فى المستويات « الدنيا » ،

---

(١) *Ibid.* pp. 260 - 75 كذلك يوجد عرض دقيق لآراء ويسلر فى كتاب بيدنى السالف الذكر صفحات ١٧٢ إلى ١٦٨ .

وأن ذلك يظهر بأوضح مايظهر فى حالة «الدين البدائى» ولقد تعرض لهذه المسألة بالذات فى كتابه المشهور عن «الدين البدائى» حيث يستشهد بدراسة بعض الأديان والشعائر مثل (رقصة الشبح The Ghost Dance) عند بعض هنود السهول فى أمريكا للتدليل على صعوبة الاستدلال على الظواهر الدينية من الغرائز الفطرية وحدها ، وأنه لابد من معرفة الظروف والملابسات التاريخية والثقافية حتى يمكن فهم هـذه الظواهر فهما صحيحا ، كما أن من الصعب علينا أن نفهم الاستجابات السيكولوجية لدى الفرد أو الجماعة فى مجال الدين إذا نحن أغفلنا أيضا معرفة الظروف التاريخية والثقافية التى تلابسها وتؤدى إليها . وينتهى من دراسته إلى القـول بأنه لا يمكن اعتبار الظواهر الدينية ظواهر سيكولوجية خالصة ، أو ثقافية بحت، وأن فهمها على الوجه الصحيح يستلزم الاستعانة بعلم النفس وبالتأويلات التاريخية على السواء[١] .

ويتضح لنا من ذلك أن عدداً كبيراً من العلماء الأمريكيين الذين اتجهوا فى تفسير الثقافة اتجاهـا تاريخيا فى الأصل يرون أن التاريخ وحده لايكفى لمثل هذا التفسير فلجأوا بالإضافة إلى ذلك إلى علم النفس ، على أساس أن الثقافة مسأله معقدة تجمع بين التجربة التى اكتسبت عبر الزمن خلال التاريخ والتجربة السيكولوجية ، وأن أى سمة من السمات الثقافية تضم بذلك مزيجا من النشاط السيكولوجى والثقافى بالنسبة لبيئة معينة . ويذهب بيدنى Bidney فى ذلك إلى القول بأن الثقافة تضم فى الحقيقة ثلاثة عناصر متمايزة ولكنها متفاعلة فى الوقت نفسه ، وهى الكائنات العضوية والأفكار والأشياء أو الموضوعات الخارجية. وأنه بينما يميل عالم النفس إلى الاهتمام بتبيين دور الكائن

---

(١) Lowie, R.; *Primitive Religion*; Routledge ; London 1936, pp. 185-204 .

العضوى وكذلك دور العقل وأفكاره فى الحياة ويغفل بذلك الموضوعات الخارجية الملموسة التى تؤلف محتوى الثقافة أومضمونها، فان عالم الأنثربولوچيا الذى ينهج منهجا تاريخيا يميل على العكس من ذلك إلى الاهتمام بالموضوعات الثقافية الملموسة التى ينتجها العقل البشرى ويغفل التفكير الخالق والنوازع والحوافز والدوافع الفطرية التى تؤدى إلى ظهور العملية الثقافية واستمرارها. ولذا كان بيدنى ينادى فى كتابه بضرورة الاهتمام بالجوانب الثلاثة إذا أريد دراسة الثقافة دراسة متكاملة دقيقة. فحقائق الثقافة هى فى واقع الأمر حقائق سيكولوچية وتاريخية، أو « سيكو ثقافية » حسب التعبير الذى شاع أخيراً فى كثير من الكتابات [١]. ويظهر هذا الاتجاه « السيكو ثقافى » واضحا فى بعض أعمال العالم الأمريكى جولد نفايزر Goldenweiser الذى ينعى على العلماء الذين ينهجون نهجا تاريخيا خالصا فى تأويلهم للثقافة إغفالهم دراسة العناصر السيكولوچية . فاذا كانت الاختلافات القائمة بين الثقافات يمكن ردها بسهولة إلى الظروف والملابسات التاريخية ، فان هناك فى رأيه علاوة على ذلك بعض العناصر والمبادىء السيكولوچيه الضرورية التى تلعب دورا هاما فى الاختلافات أو المشابهات الثقافية أيضا ، وربما كان هذا أوضح فى حالة « العموميات » الثقافية التى لا يمكن تفسيرها إلا فى ضوء علم النفس [٢].

---

(١) Bidney, *op. cit.*, pp. 75 - 77.

(٢) Goldenweiser, A. A.; *History, Psychology and Culture*, N.Y. 1933. pp. 66 - 97. ويقبل بيدنى رأى جولد نفايزر ولكنه يذهب الى أبعد منه اذ يرى أن ما يطلق على « العموميات » يصدق بحذافيره على « الخصوصيات » . وأن الأمر واحد بالنسبة للظواهر الثقافية كلها سواء أكانت أنماطا عامة أو سمات خاصة بمجتمع معين بالذات . ففيها كلها لا يمكن الاكتفاء بالتأويلات التاريخية وحدها أو التأويلات السيكولوچية فقط . Bidney, *op. cit.*, pp. 78 - 79.

(٤)

ولكن على الرغم من أن الاهتمام بالتأويلات السيكولوجية فى ميدان الأنثربولوجيا الثقافية يرجع إلى القرن الماضى ، فالذى لاشك فيه هو أن التأويلات التاريخية ظلت تمثل الاتجاه السائد حتى عهد قريب نسبياً، ولم يظهر الاهتمام بالإنسان نفسه باعتباره (صانع الثقافة) وجزءاً من العملية الثقافية إلا منذ مالايزيد على الأربعين سنة. فلم تكن الأنثربولوجيا فى العشرينيات من هذا القرن تهتم كثيرا بالنواحى السيكولوجية بعد أن بدأت تتخلص ولو بعض الشىء من تأثير الإثنولوجيا ، وذلك على الرغم من أن بعض العلماء فى ذلك الوقت من أمثال ريفرز Rivers وسليجمان Se'igman وسابير Sapir وجولدنفايزر Goldenweiser عالجوا هذه النواحى بشكل أو بآخر . وذلك بالطبع بالإضافة إلى تحليل ليفى بريل Lévy-Bruhl للعقلية البدائية فى كتابه المشهور الذى يحمل هذا الاسم نفسه، أى (العقلية البدائية *La Mentalité Primitive*) وكذلك بعض الإشارات المتفرقة فى كتابات فريزر وتايلور. ولكن لم يلبث كثير من العلماء أن بدأوا يهتمون فى أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات بنوعين من المشكلات المشتركة بين الأنثربولوجيا والسيكولوجيا . فأما المجموعة الأولى فانها تتعلق بمسألة الاختلافات التى توجد داخل الجماعات فيما يتعلق بالعمليات الإدراكية ، وبخاصة فيما يتعلق بالذكاء والقدرات الخاصة والفوارق بين الجماعات السلالية وعلاقة هذه الفوارق بمميزات وخصائص كل سلالة منها من ناحية ، وعلاقتها بالظروف الثقافية من الناحية الأخرى. وأما المجموعة الثانية فتتعلق بالاختلافات الثقافيه ذاتها فى مجال القيم ، وبخاصه فيما يتعلق بمسألة اختلاف القيم التى تفرضها الثقافات المختلفه على أفراد المجتمعات

التى تسود فيها تلك الثقافات ، وكيف تؤثر هذه القيم المتعلقة بالثقافات فى حياة الأفراد[١] .

ولقد أدى ازدياد الاهتمام بين علماء الأنثربولوجيا بالنواحى السيكولوجية فى الثقافة إلى ظهور اتجاه قوى لدراسة الشخصية فى علاقتها بالثقافة عن طريق تحليل العلاقات بين الثقافة والفرد ، أو على الأصح دراسة أثر الثقافة فى تكوين الشخصية. وعلى الرغم من حداثة هذا الاتجاه الجديد فقد أفلح فى أن يفرض نفسه بقوة فى ميدان الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية على السواء، وأن يجد له أنصارا عديدين وبخاصة فى أمريكا . ويقول أوجبرن ونيمكوف : « لقد ظل الأنثربولوجيون لسنوات طويلة يهتمون كثيراً بالتنظيم الصورى للثقافات المختلفة دون أن يهتموا كثيرا بالطريقة التى تؤثر بها الثقافة فى الشخصية، كما ظل علماء النفس يقفون معظم جهودهم على دراسة السلوك فى المعامل التى أعدت خصيصا لهذا الغرض ، ويبعدون تماما التأثيرات البيئية رغم ما لها من أهمية عالية. ولكن لم يلبث الأنثربولوجيون أن اكتشفوا الشخصية فى آخر الأمر، كما اكتشف علماء النفس الثقافه، وبدأ العلمان يتعاونان بشكل مجدى فى دراسة مشكلة العلاقات المتبادلة بين العوامل الثقافية والعوامل السيكولوجية . ثم أسهم علماء الاجتماع فى ذلك أيضا، وبخاصة فى تحليل أثر المركز الاجتماعى والدور الاجتماعى فى الشخصية[٢] » . وهكذا لم يعد العلماء — أو بعضهم على

---

(١) Piddington, *op. cit.*, vol. ii, 567-99.

(٢) Ogburn and Nimkoff, *op. cit.*, p. 219 — ويذكر لنا الأستاذان ماكيفر وبيج أيضا أن علماء الأنثربولوجيا أدركوا « إدراكا تاما خلال دراستهم للشعوب البدائية وثقافاتها علاقة الفرد الوثيقة بالثقافة نفسها . وقد أيقنوا أن أى فهم واف لشخصية الفرد أو للمركب الاجتماعى أو الثقافى الذى هو جزء منه يتطلب تحليلا دقيقا =

الأقل - ينظرون إلى الثقافة على أنها مجرد التقاليد ، أو حصيلة للنشاط الاجتماعى التى لا ترتبط بالأشخاص من حيث هم أشخاص ، والتى يطلقون عليها لذلك اسم (مافوق العضوى) . أو أنها مجرد الأشياء التى يصنعها الناس وينتجونها ويحققونها فى المجتمع الذى يعيشون فيه ، أو أنها مجرد السمات التى تنمو وتتطور فى المجتمع تبعا لقوانين خاصة بها ، وإنما بدأوا ينظرون اليها على أنها شىء أكثر تعقيدا من ذلك كله باعتبارها تشير إلى الصور المكتسبة للسلوك والمشاعر والتفكير عند الأفراد داخل المجتمع. وعلى هذا أصبحت الثقافة فى نظرهم شيئا ذاتيا يرتبط الأفراد الذين يشتركون فى صيغة ثقافية معينة أو أنماط ثقافية محددة . وهذا معناه أن هؤلاء العلماء يعتبرون الصور والأنماط الثقافية تجريدات من السلوك ومن التجربة الثقافية . ومن ثم فليس لها وجود واقعى مشخص بعيدا عن الأفراد الذين صنعوها(١) .

وربما كان أهم الموضوعات التى جذبت اهتمام علماء الأنثربولوجيا فى هذا الصدد هو دراسة التمييز بين الجماعات والثقافات تبعا للخصائص السيكولوجية السائدة فيها . وترتبط هذه الدراسة ارتباطا وثيقا بما يعرف على العموم باسم « الطابع القومى national character فى الدراسات الحديثة . وقد أطلق هذا الاسم على الدراسات التى تحاول تحليل وتفسير مقومات وخصائص أى شعب من الشعوب فى ذاته بعيدا عن آدابه وفنونه وفلسفته . وقد اعتبرت

= للعلاقة المتبادلة بين الجزء والكل ، وتوقف كل منهما على الآخر . وقد ظهر أن المشكلة الرئيسية عند كثيرين من هؤلاء الباحثين هى نفس المشكلة الرئيسية التى واجهت علم الاجتماع نفسه سنوات عدة ، ألا وهى العلاقة بين الفرد والنظام الاجتماعى » . — انظر ماكيفر وبيج ، الترجمة العربية صفحة ١١٦ .

(١) Bidney, *op. cit.*, p. 77

دراسة « الطابع القومى » جزءاً من الأنثربولوجيا لأول مرة أثناء الحرب العالمية الثانية،حين اهتم بعض الأنثربولوجيين الأمريكيين - لأسباب تتعلق بالدعاية والحرب - بدراسة شعوب الأعداء والحلفاء على السواء، واستعانوا على ذلك بتجربتهم الطويلة فى دراسة المجتمعات البدائية البسيطة، كما استعانوا بوجه خاص بخبرتهم فى تركيب الثقافات الزائلة المتداعية والتى على وشك الاندثار ، وإبرازها كوحدة متكاملة من المعلومات المبعثرة التى كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء فى تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المشتركة فى الحرب ، وبخاصة على اليابان ، بقصد تركيب ثقافتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص واعتمدوا فى ذلك على الكتابات والمعلومات التى كانت فى متناول أيديهم نظراً لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة أثناء الحرب . وعرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة عن بعد » . ولا يزال هـــذا الاسم يستخدم للدراسات التى يجريها الأنثربولوجيون على ثقافة الشعوب التى يصعب الوصول إليها لسبب من الأسباب وقت إجراء البحث أو الاتصال بثقافاتها اتصالا مباشرا على ما يقضى به المنهج الأنثربولوجى ، أو دراسة مقومات إحدى الثقافات فى فترة معينة من ماضيها وتاريخها القديم[١] . وقد اشترك عدد كبير من الأنثربولوجيين الثقافيين فى أمريكا فى هذه الدراسات ، وبخاصة كلوكهوهن Kluckhohn ومارجريت ميد Margaret Mead وجورير G. Gorer ومترو Metraux ، واتبعوا فى هـذه الدراسات نفس الوسائل والمناهج المستخدمة فى دراسة

---

(١) Mead, Margaret : "National Character and the Science of Anthropology" , in Lipset & Lowenthal (eds), *Culture and Social Character* ; The Free Press 1961, pp. 15 - 17.

موضوع الثقافة والشخصية ، كما اعتمدوا كثيراً على نظريات فرويد Freud ويونج Jung ونظرية الجشطلت Gestalt وسيكولوجيا التعلم . إلا أن هذا النوع من الدراسات لم يتبع باطراد وبطريقة منهجية فى المجتمعات البدائية والمتخلفة إلا بعد أن نشرت روث بنديكت Ruth Benedict كتابها المشهور عن « أنماط الثقافة *Patterns of Culture* » فى عام ١٩٣٤ . والواقع أن هذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب التى ساعدت كذلك على إثارة معظم الاهتمام الحالى بمشكلات الثقافة والشخصية . وقد اعتمدت روث بنديكت فى كتابها على عدد من الدراسات التى قام بها بعض الأنثربولوجيين لتبيين العلاقات القائمة بين نمط الثقافة السائدة فى بعض المجتمعات البدائيـة ومظاهر الشخصية كما تنعكس لدى الأفراد فى تلك المجتمعات ، وأشارت بوجه خاص إلى قبائل زونى Zuni فى الجنوب الغربى من الولايات المتحـــدة وقد قامت بدراستها روث بونزل Ruth Bunzel ، وهم يمتازون بالهدوء والوداعة والميـل إلى التآلف ، وقبائل كواكيوتل Kwakiutl فى الشمال الغربى من أمريكا، وقد قام بدراستهم أستاذها فرانز بواس Boas ، وهم يمتازون بالتطرف والنزوع إلى الانفرادية والميل إلى التنافس ، وقبائل دوبو Dobu بالقرب من غينيـــا الجديدة ، وقد قام بدراستهم ريو فورتشن Reo Fortune ، وهم مشهورون بالتشكك والارتياب والميل إلى المشاحنات والمنازعات . وحول هـذه المجموعات القبلية الثلاثة التى تمثل ثلاثة أنماط ثقافية مختلفة يدور الـكتاب ، وإن كانت هناك إشارات أخرى عديدة لكثير من القبائل والثقافات[1].

---

(١) الواقع ان كتاب « أنماط الثقافة » يقوم فى أساسه على عدد من المقالات التى كان قد سبق للمؤلفة نشرها ، وكذلك على بعض الدراسات الحقلية التى قامت هى نفسها بها

ولقد كان لروث بنديكت فضل كبير فى توكيد أن السلوك الإنسانى فى أى ثقافة من الثقافات يمكن فهمه على أفضل وجه فى ضوء القيم والمثل والاتجاهات العامة التى تسود هذه الثقافة بالذات ، كما أن ثمة ضوابط محددة تحكم انفعالات الأفراد . وتختلف هذه الضوابط والمثل من مجتمع لآخر، وهذا الاختلاف هو الذى يساعد على تفسير ما يبدو لنا من أن بعض الاتجاهات فى المجتمعات الأخرى اتجاهات شاذة أو غير سوية، وذلك حين نقيس تلك الاتجاهات ومظاهر السلوك من وجهة نظرنا الخاصة التى نستمدها من ثقافتنا الخاصة. وهذا معناه فى نهاية الأمر نسبية السواء أو الشذوذ والانحراف ، ونسبية ما هو اجتماعى أو لا اجتماعى . وبقول آخر فان ما يعتبر « منحرفا » أو « شاذا » أو « غير سوى » بالنسبة للصيغة الثقافية العامة السائدة فى المجتمع ككل قد يعتبر « سويا » فى نطاق محدد معين داخل هذه الصيغة الثقافية ذاتها. فالاتصال الجنسى قبل الزواج مثلا ظاهرة شائعة فى كل المجتمعات المعروفة ، ولكن الثقافات المختلفة تقف منها مواقف مختلفة تتفاوت بين الإباحة التى قد تصل إلى حد التشجيع من ناحية والاستنكار أو توقيع العقوبات الشديدة من الناحية الأخرى . ولذا كان يجب دراسة هذه الظاهرة داخل الصيغة الثقافية المتصلة بها فى كل حالة على حدة . وهذا معناه أن سلوك الأفراد أو الجماعات يجب أن يدرس فى ضوء ما تعلموا أنه صواب أو خطأ، وكذلك فى ضوء فكرتهم عن السلوك المباح والمحرم . بل إن هذا يصدق على الثقافة الواحدة . فالجنسية

= ثم جمعتها كلها بعد أن أدخلت عليها عدة تعديلات بحيث يبدو الكتاب فى النهاية متماسكا ومنطقيا فى عرض آراء الكاتبة . ويعتبر هذا الكتاب من أوسع كتب الأنثربولوجيا انتشاراً ، ليس فى أمريكا وحدها ، بل فى العالم أجمع .

المثلية homosexuality مثـــلا قد تعتبر ظاهرة غير سوية فى نظر المجتمع ككل ، ولكن ليس كذلك بالنسبة للأشخاص الذين يمارسونها فى ذلك المجتمع نفسه . ولذا كان هؤلاء الأشخاص يميلون إلى التجمع معا ليؤلفوا فيما بينهم جماعة متماسكة تسودها صيغة ثقافية موحدة ، مما يشعرهم فيما بينهم بنوع من الطمأنينة التى يستمدونها من اشتراكهم فى أداء عمل معين بالذات ينفردون به عن بقية المجتمع .[1] لذلك كانت روث بنديكت ترى أن كل ثقافة ـ أيا مايكون مدى انتشارها ـ تؤلف وحدة متمايزة ، وأن النظم التى توجد فى هذه الثقافة تعكس نمطها الخاص المعين وتعبر عما تسميه «بالنوايا» أو «الاغراض» الثقافية المتعلقة بذلك المجتمع بالذات ، أكثر مما تعبر عن الحاجات البشرية العامة التى يقول بها بعض العلماء من أمثال ما لينوفسكى . وهذا هو ما كانت روث بنديكت تقصد إليه حين تكلمت عما تسميه « مبدأ النسبية الثقافية principle of cultural relativity » .

فكأن القضية الأساسية فى تفكير بنديكت هى أن كل ثقافة من الثقافات تسيطر عليها اتجاهات عامة شاملة تطبعها بطابع خاص يميزها عن غيرها. وهذا هو ما يميز فى الحقيقة نظريتها التى تعرف عموما باسم « الصيغة الثقافية العامة» عن الاتجاه الوظيفى فى الأنثربولوجيا. فهى تركز اهتمامها على دراسة الاتجاهات الأساسية للثقافة أكثر مما تركزه على دراسة العلاقات الوظيفية لكل سمة من السمات الثقافية . وعلى الرغم من اعترافها صراحة فى بداية كتابها بضرورة اعتبار كل ثقافة كوحدة متماسكة ، فان ثمة اختلافات واضحة بينها وبين مالينوفسكى على الخصوص فقد بدأ مالينوفسكى نظرته للثقافة من الفرد

---

(١) Benedict, *op. cit.* , p 189

واعتبر الظواهر الثقافية مشتقات من الحاجات الفردية . أما روث بنديكت فقد بدأت من « الصيغ الثقافية » واعتبرت السلوك الفردي مجرد اتفاق وتوائم مع التعاليم والمثل والقيم والاتجاهات الثقافية الموجودة بالفعل [1]. وما دام الأمر كذلك فان الباحث الأنثربولوجي قد يستطيع أن يصل إلى تأويل وظيفي للثقافات المختلفة ولكن ليس « للثقافة » في عمومها والواقع أنه بحسب هذه النظرة لا يمكن قيام « علم للثقافة » بالمعنى الدقيق لكلمة « علم » ، وذلك نظراً لوجود كل تلك التغايرات والاختلافات والأشكال والصيغ المختلفة أشد الاختلاف ، ولأن أي ثقافة من الثقافات تتألف في نظرها من عدد من الصيغ الثقافية التي تتكامل داخل نمط واحد عام سائد يختلف بالضرورة عن غيره من الأنماط كما تختلف مكوناته عن مكونات تلك الأنماط الأخرى. وهذا كله من شأنه أن يجعل من الصعب الوصول إلى تفسير « علمي » أو إلى تعميمات كلية تقوم مقام « القانون » في العلم .

وقد ذكرنا أن ظهور « أنماط الثقافة » أدى إلى ازدياد الاهتمام بدراسة الفرد باعتباره عنصراً هاما في تحليل الصيغ والأنماط الثقافية . والواقع أن هذا التأثير لم يكن قاصراً على علماء الأنثربولوجيا الثقافية وحدهم ، بل إنه ظهر في كتابات عدد من علماء النفس والتحليل النفسي من أمثال إبرام كاردينر Abram Kardiner الذي اهتم اهتماما بالغا بابراز الفرد كعامل دينامي في الموقف الثقافي ، وذلك باعتبار الفرد كائنا عضويا بيولوجيا له حاجات ودوافع سيكولوجية تتفاعل مع قوى الأوضاع والمبادىء الثقافية التي يخضع لها . وقد كانت روث بنديكت قد أبرزت عقل الفرد على أنه

---

(1) Kardiner & Preble, *op. cit.*, p. 181.

« صفحة بيضاء » يمكن لأى ثقافة أن تترك طابعها الخاص عليها . أى أن أن الفرد فى نظرها لم يكن أكثر من مجموعة كبيرة من الإمكانات التى تستطيع الثقافة — أى ثقافة — أن تنتقى وتختار منها ما يتلاءم ويتفق مع نمطها الخاص. وهذا معناه أن موقف الفرد فى كتابات روث بنديكت من عمليـــة التربية والتعليم موقف سلبى إلى حد كبير . وهذا أمر يعارضه كاردينر أشد المعارضة. إذ أن كاردينر يرى أن الفرد يخرج فى عملية التعليم لكى « يقابل » ثقافته — حسب تعبيره — ويحصل منها على شىء من الإشباع الذاتى، مما يؤدى بالتالى إلى ظهور أنماط السلوك الفردية فى النطاق الذى تسمح به الثقافة .

وقد استعان كاردينر فى كتاباته ببعض مفهومات التحليل النفسى بقصد التعمق فى فهم العلاقات المتداخلة المعقدة التى تقوم بين أفراد المجتمع . إلا أنه لم يكن يعتقد رغم ذلك بأن الأفكار السائدة فى الكتابات والنظريات السيكو تحليلية تصدق كلها بالضرورة على الثقافات البدائية، ولذا كان يرى ضرورة تحوير وتعديل هذه الأفكار — أو بعضها على الأقل — بما يتلاءم مع تلك الثقافات . وأفضل مثل لذلك هو ما ذهب إليه من عـــدم إمكان تطبيق « عقدة أوديب » على المجتمعات الأموية التى ينتسب فيها الأبناء إلى أمهاتهم وإلى الجماعة القرابية التى تنتسب إليها الأم (وليس إلى الأب كما هو الحال فى المجتمعات الأوربية) والتى لا يتمتع الأب فيها بالتالى بسلطة متميزة على أفراد عائلته. والواقع أن هذه نقطة هامة يثيرها كثير من الأنثربولوجيين فى نقدهم لمدارس التحليل النفسى والمحاولات التى يبذلها بعض العلماء لتطبيق نظريات ذلك العلم على الرجل « البدائى »، وقد تعرض لها مالينوفسكى نفسه فى كتابه

عن « الجنس والكبت فى المجتمع المتوحش »[١]. ولكن النقطة الأساسية فى كل تفكير كاردينر هى فكرته عن « بنـــاء الشخصية الأساسية basic personality structure » . وهو يتصور ذلك البناء على أنه « مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التى تظهر نتيجة للاتصال بالنظم الاجتماعية » . وقد حاول لينتون Linton توضيح الفكرة فوصف بناء الشخصية بأنه نوع من الاشتقاق من المفهوم السيكولوجى للشخصية ، ولكنه يختلف عنه فى أن تحديد « البناء » يتم عن طريق دراسة الثقافة وليس عن طريق دراسة الفرد . وهذا معناه أن بناء الشخصية الأساسية يمثل تجمع أو ارتباط كل خصائص الشخصية التى يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التى تؤلف أى ثقافة من الثقافات . وليس من الضرورى أن يتحقق ذلك البناء الأساسى للشخصية فى كل عضو من أعضاء الجماعة ، بل إنه يكفى أن يوجد لدى غالبية الأفراد حتى يمكننا التعرف عليه وتحديد الملامح والعنــاصر التى تدخل فى تكوينه والتى تعطى المجتمع بالتالى طابعا معينا متمايزا . خاصة وأن هذا « البناء الأساسى للشخصية » لا يظهر عند الأفراد إلا نتيجة للتجارب السابقة التى يكتسبونها منذ مرحلة الطفولة المبكرة ، بمعنى أنه لا يظهر تلقائيا نتيجة للغرائز أو الدوافع أو القوى الأساسية ، وإنما هو شىء يستمد ويكتسب من الثقافة ذاتها[٢] .

---

(١) Malinowski, B., *Sex and Repression in Savage Society*, Kegan Paul, London (*2nd printing*) 1937.

انظر ايضا مقـــال : - Fortes, M.; " Malinowski and the Study of Kinship " in Firth (ed); *Man and culture*, *op. cit.*, pp 157-88 ;

(٢) Piddington, *op, cit.*, vol. ii, pp, 607-8.

وعلى أية حال ، فالذى يهمنا هنا هو أن نبين أن العلماء المشتغلين بموضوع الثقافة والشخصية يهتمون فى المحل الأول بالتعرف على العلاقة بين التراث الاجتماعى الشامل الذى يعيش فيه الفرد ويستجيب له بطريقة شعورية أو لاشعورية ، وكذلك كل التجارب التى مر بها الفرد فى نطاق الثقافة التى تسود المجتمع الذى يعيش فيه ، وينظرون إلى هـذا المزيج كله على أنه وحدة متكاملة متماسكة . فالثقافات فى رأيهم تؤثر فى الفرد وفى سلوكه وتطبعه بطابع معين بالذات . مما يؤدى إلى اختلاف الفرد ليس من ثقافة لأخرى فحسب ، بل وأيضا فى الثقافة الواحدة إذا اختلفت الظروف التى يعيش فيها ، أى حين تختلف عناصر الثقافة التى تحيط به . مثال ذلك اختلاف نظرة الشخص الواحد إلى قيمة « الوقت » وتقديره لعنصر الزمن حين تتغير ظروف حياته العامة . فالقروى أو البدوى الذى يعيش فى الصحراء لا يعطى للوقت القيمة ذاتها التى يعطيها هو نفسه له حين تتغير أحوال معيشته ويلتحق بالعمل فى إحدى الصناعات ، كما حدث بالفعل بالنسبة للبدو فى المملكة العربية السعودية أو فى ليبيا حين التحقوا بشركات البترول وأصبحت حياتهم اليومية تسير حسب توقيت دقيق لم يكن له وجود أو أهمية فى حيـاة الرعى . ولكن من ناحية أخرى ، فان النمط الثقافى لا يمكن فى رأى هؤلاء العلماء أن يمحو ويزيل كل الفروق المزاجية التى تميز الأشخاص بعضهم عن بعض فى نطاق الثقافة الواحدة [1] . وهـذه نقطة انتهت إليها روث بنديكت نفسها وذهبت فيها إلى القول بأن من الصعب دراسة أنماط الثقافة دراسة صحيحة إذا أغفلت العلاقة بين هذه الأنماط وعلم النفس الفردى .

---

(١) انظر فى هذا الموضوع كتاب ما كيفر وبيج عن « المجتمع » ــ الترجمة العربية صفحة ١١٧ .

فكأن البحث فى تنوع نماذج الشخصية الأساسية يتطلب ضرورة الرجوع إلى الثقافات التى ترتبط بها هذه النماذج المختلفة . وقد ترتب على ذلك من الناحية الأخرى أن ذهب بعض الباحثين فى الاجتماع والأنثربولوجيا إلى القول بامكان دراسة أى ثقافة من الثقافات عن طريق دراسة الأفراد الذين يعيشون فى نطاق هذه الثقافة ، والتعرف على خصائص ومقومات شخصيتهم.

ولعل أهم دراسة يمكن الاستشهاد بها فى هذا الصدد هى الدراسة التى قام بها توماس وفلوريان زنانيكى Thomas & Florian Znaniecki عن الفلاح البولندى وضمناها كتابهما *The Polish Peasant in Europe and America*. وهى دراسة مستفيضة للأسرة الريفية والحياة الجمعية والتأثيرات التى طرأت عليها نتيجة للتصنيع وهجرة الفلاحين الى ألمانيا وأمريكا . وقد اعتمد المؤلفان فى ذلك على دراسة الشخصية والثقافة عن طريق تتبع تاريخ حياة الأفراد ودراسة ذكرياتهم الشخصية ومواقفهم ومشاكلهم ومصالحهم الخاصة. ويبين الكتاب عناصر ومكونات الشخصية وعوامل ومظاهر تفككها، وكذلك العوامل التى قد تؤدى إلى إعادة تكوينها وتماسكها ، والانساق الاجتماعية المتغيرة نتيجة للظروف الجديدة . ويذكر لنا ما كيفر وبيج فى ذلك أنه «منذ نشر كتاب الفلاح البولندى ضاعف السسيولوجيون من هذه المحاولة . فاشتمل عملهم على دراسة الدوائر المكانية للمدينة الحديثة حيث يشيع التفكك الاجتماعى والثقافى ، وذلك باستخدام تاريخ حياة الأفراد الذين لحقهم التفكك والحالات الخاصة بهم. وكذلك حللوا الأنماط المتغيرة للأسرة بوساطة فحص مشكلات الشخصية عند أفرادها ، ثم صوروا مظاهر الصراع الاجتماعى والثقافى بين الأقليات بدرس تاريخ حياة أعضائها » [1].

---

(١) انظر الترجمة العربية لكتاب « المجتمع » صفحة ١٢٣ • ويجد القارىء فى الكتاب ذاته (صفحات ١٢٧ ــ ١٣٠) بعض اشارات مستفيضة الى عدد من الدراسات الأخرى التى أجراها عدد من علماء الاجتماع عن هذا الموضوع نفسه فى عدد من المجتمعات المحلية مثل دراسة ليند وزوجته عن « ميدلتاون Middletown » •

وعلى العموم ، فالموضوع الذى تدور حـوله كل هذه الدراسات هو ذلك المركب المؤلف من « الشخصية والثقافة » والعلاقات المتبادلة بينهما عن طريق تحليل الشخصية والمظاهر التفصيلية لسلوك الأفراد، والدور الذى تلعبه الثقافة فى تكوين ملامح وسمات الشخصية الأساسية . ولعل أهم مشكلة تتعرض لها معظم هذه الدراسات فى هذا الصدد هى نوع العناية التى يحظى بها الطفل وبخاصة فيما يتعلق بالقواعد التى يخضع لها كل من الجنسين ومسألة الرضاعة والفطام ، وغيرها من الأمور التى يعتقد علماء التحليل النفسى أن لها دخلا فى تكوين شخصية الفرد . إلا أنهم يدركون فى الوقت نفسه أن بناء الشخصية الأساسية الذى ينتج عن النمط العائلى لايلبث أن يؤثر بدوره فى الفولكلور والدين وبقية النظم ، على مايقول أوجبرن ونيمكوف[١]. ولقد ذهب بعض العلماء فى ذلك إلى حـــد استخدام الاختبارات السيكولوجية — وبخاصة اختبارات الرورشاخ — على الأهالى فى المجتمعات البدائية، مثلما فعلت كورا ديبوا De Bois مثلا فى دراستها لشعب آلور Alor . فقد اهتمت بدراسة مشكلة تحلل وتفكك الشخصية عند البالغين وردها إلى التربية السلبية الغير المطردة والغير المنهجية ، وإلى مايترتب على مثل هذه التربية من شعور الطفل بعدم الطمأنينة وانعدام الحب والحنان . وقـد استعانت فى ذلك بثمانية وثلاثين اختباراً من اختبارات الرورشاخ التى قام بتحليلها علماء آخرون، فجاءت النتائج مؤيدة ما ذهبت إليه ديبوا فى تحليلها للثقافة والشخصية[٢] .

---

(١) Ogburn & Nimkoff, *op. cit.*, p. 225.

(٢) De Bois, Cora, *The People of Alor.* Minnesota U.P., 1944.

انظر ايضا Ogburn & Nimkoff, *loc. cit.*,

ولقد استخدمت اختبارات الرورشاخ أيضا فى دراسة موضوع الثأر فى قرية بنى سميع ، وهى الدراسة التى سبقت الإشارة إليها فى أكثر من موضع ، وذلك بقصد التعرف على خصائص ومكونات الشخصية الأساسية فى تلك الثقافة المحددة . ولكن لم يتم للآن تحليل تلك الاختبارات .

* * *

وواضح من هذا كله أنه على الرغم من كل ما يقال عن نشأة الاهتمام بدراسة البناء الاجتماعى والثقافة ومحاولة ردها إلى الظروف التى لا بست الدراسات الحقلية التى قام بها الأنثربولوجيون الأوائل بين القبائل الإفريقية من ناحية والهنود الحمر من ناحية أخرى ، وعلى الرغم مما يقال أيضا من أن التفرقة بين البناء الاجتماعى والثقافة تفرقة مصطنعة ، ثم على الرغم من التسليم بأن البناء الاجتماعى والثقافة مظهران لشىء واحد وأن أية محاولة لدراسة أحدهما تتطلب بالضرورة فهم الآخر ، فالاختلاف بين الاتجاهين البنائى والثقافى اختلاف جوهرى وعميق . فهو اختلاف فى الأسس الأولى التى يقوم عليها كل منهما . إذ تمتد جذور أحدهما إلى ما يمكن تسميته بعلم الاجتماع الكلاسيكى الذى تمثله المدرسة الفرنسية أصدق تمثيل ، بينما ترجع جذور الآخر إلى إثنولوجيا القرن التاسع عشر . وقد ترتب على ذلك، كما رأينا، اختلافات فى المناهج وفى مستوى التفسير أو التأويل . وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات التى تثير أحيانا كثيراً من النقاش والجدل العنيف ، فهناك بعض محاولات للتوفيق والتقريب بين الاتجاهين ، أو على الأصح بين المدخلين . ولكنها محاولات اتصطدم

بكثير من الصعوبات والعقبات الناشئة عن الاعتبارات المنهجية ولذا لم يقدر لها النجاح . بل وقد لا يكون من الضرورى ، أو حتى من المهم لها أن تنجح . إذ ليس ثمة حكمة بالغة فى محاولة التقريب بين مختلف وجهات النظر أو التوفيق بين الآراء المتلاطمة . فكل من هذين المدخلين : المدخل البنائى والمدخل الثقافى ، يخدم أغراضا معينة واضحة قد تختلف فيما بينهـــا ولكنها تساعد بغير شك فى النهـــاية على تحقيق فهم أعمق وأفضل للانسان والمجتمع .

الفصل الخامس

التغير البنائي

كان الرأى السائد لدى عدد كبير من الكتاب الاجتماعيين والأنثروبولوجيين الأوائل الذين تعرضوا بالحديث فى كتاباتهم للثقافات والنظم « البدائية » أن الحياة الاجتماعية ، فيما كان يعرف باسم « الشعوب البدائية » ، حياة ثابتة مستقرة لا تكاد تتغير. وقد نشأت هذه النظرة من الاعتقاد الشائع بأن تلك الشعوب والمجتمعات تعيش بمعزل عن العالم الخارجى ، ولا تكاد تصلها أية تيارات فكرية أو ثقافية أو اجتماعية من الخارج وبذلك لم تكن أمامها فرصة للتغير نتيجة للاحتكاك بالحضارات والثقافات الأخرى. ولكن هذه النظرة القديمة لم تلبث أن تغيرت بعد أن ظهرت دراسات علمية دقيقة عن الشعوب المتخلفة والبسيطة والتقليدية، بحيث أصبح علماء الاجتماع بعامة، وعلماء الأنثروبولوجيا بخاصة ، يؤمنون بأن ما يسمى بالمجتمعات والثقافات « البدائية » خضعت فى واقع الأمر-ولا تزال تخضع - لكثير من التأثيرات الخارجية التى ترتب عليها كثير من التعديلات والتغيرات المتواصلة المستمرة. وإن كانت هذه التغيرات تحدث فى أغلب الأحوال ببطء شديد إن هى قورنت بسرعة التغيرات التى تحدث فى المجتمعات المتقدمة وبخاصة فى أوربا وأمريكا. وربما كان ذلك الاختلاف فى سرعة التغير هو المسئول الأول عن اعتقاد الأنثروبولوجيين الأوائل بأن المجتمعات والثقافات « البدائية » استاتيكية أو ثابتة. وربما كان هذا أيضا هو السبب فى أن معظم الكتابات الأنثروبولوجية فى النصف الأول من هذا القرن كانت تكتفى بدراسة « البناء الاجتماعى » أو « الثقافة » فى حالتها الاستقرارية ، ولا تعطى العناية الكافية للنواحى الديناميكية فى المجتمع البدائى .

ورغم هذا، فالواقع أن موضوع التغير الاجتماعي كان دائما من الموضوعات التي أفلحت في جذب انتباه المفكرين إليها ، بحيث ظهرت فيه عدة نظريات وآراء قديمة لاتزال تتردد بشكل أو بآخر في أحدث الكتابات السسيولوجية والأنثربولوجية. فلقد كان الرأى السائد في التفكير الصيني في القرن السادس قبل الميلاد مثلا، وكذلك في الفكر الهندي القديم، هو أن التغير نوع من التدهور والانحطاط والتأخر من حالة الكمال، وذلك على رغم أن الإنسان كان يعيش، حين خلق، في حالة من السعادة الكاملة ، ثم لم يلبث الفساد أن بدأ يدب إلى تلك الحياة السعيدة ، ومر الإنسان خلال عدة مراحل من التدهور والانحلال والتفكك . وهذه النظرية القديمة ذاتها تظهر عند بعض المفكرين التطوريين في القرن التاسع عشر ممن تأثرت كتاباتهم بالمعتقدات الدينية عن الخلق . فقد كان هؤلاء العلماء والكتاب يعتقدون ، كمفكري الشرق القديم، أن المرحلة الأولى من مراحل الحياة البشرية كانت مرحلة راقية متقدمة لم تلبث أن انتكست ولحقها التدهور والفساد. وأصحاب هذا الاتجاه يرون أن الإنسان خلق في الأصل على درجة عالية نسبيا من الرقي الثقافي ، ثم تعرضت ثقافته لبعض الظروف القاسية والغير المواتية التي دفعت بثقافته إلى هوة التدهور والاضمحلال . ويستمد هذا الرأى أصوله من تعاليم الدين المسيحي ذاتها ومن قصص التوراة ، على أساس أن الصورة الدينية الشائعة عن آدم أبي البشر وأول رجل ظهر على الأرض هي أنه خلق في الجنة ، ويأخذون ذلك رمزاً على أنه كان يمارس الزراعة في مبدأ الأمر . ولما كانت الزراعة تعتبر في نظر العلماء التطوريين وسيلة للعيش أكثر رقيا وتقدما من كثير من الحرف والمهن ، كالجمع والالتقاط والرعي وقنص الحيوان التي لابد أن تكون قد ظهرت ـ تبعا لهذه النظرية ـ في مرحلة تالية للزراعة، فإن التفسير

الوحيد لذلك هو أن الثقافة الإنسانية، التى بدأت راقية فى عمومها، تدهورت نتيجة لتلك العوامل والظروف الغير الملائمة، وأن هذا التدهور حدث على الأقل فى بعض المناطق بينما تابعت الثقافة تقدمها وسيرها نحـــو الرقى فى المناطق الملائمة. فكأن التغير فى نظر أصحاب هذه المدرسة، التى كانت تضم عددا من رجال الدين واللاهوت فى القرن التاسع عشر مثل الأسقف هويتلى Whately، أسقف كانتربرى فى ذلك الوقت، كانت ترتبط ولو ارتباطا جزئيا بالتدهور والنكوص والانحطاط[1].

وهذا يصدق فى حقيقة الأمر على معظم النظريات الأخرى التى ظهـرت فى أواخر القرن التاسع عشر وفى أوائل هـذا القرن، إذ يمكن أن نجـد بذورهـا الأولى فى التفكير القديم، كما هو الحال فى نظرية «الدورات التاريخية» التى تتصور المجتمع البشرى يمر بدورات معينة بحيث يعيد التاريخ نفسه دائما. فبعد أن يمر بعدد معين من المراحل المرسومة لا يلبث أن يعود إلى المرحلة الأصلية لتبدأ دورة جديدة وهكذا. فهـــذه النظرية ترجع جذورها إلى بعض الكتابات الهندوكية القديمة، ولا تزال الفكرة ذاتها تؤلف جزءا أساسيا فى التفكير البوذى، كما هو الحال أيضا فى النظرية القائلة بفكرة التقدم والرقى والتى تتصور التغير الاجتماعى يسير فى اتجاه تصاعدى بحيث يتقدم الإنسان والمجتمع من مرحـلة أكثر بدائية إلى مرحلة أخرى أكثر تقدما إلى أن وصل إلى المرحلة الحالية التى تمثل أرقى المراحل[2]. ولن نعرض هنا لهذه المشابهات بين النظريات الحديثة والآراء الفلسفية القديمة، وإن كنا سنعالج بعض هذه النظريات بشىء من التفصيل فى الصفحات المقبلة.

---

(١) راجع فى ذلك كتابنا عن «تايلور» — صفحات ٥٩ — ٦٢.

(٢) Koenig, *op. cit.*, pp. 279-80.

ولكننا نشير إلى هذه المشابهات فقط لكى نبين إلى أى حد كانت فكرة التغير تشغل أذهان المفكرين فى كل العصور وتلقى منهم اهتماما بالغا. وهذا لا يتعارض بالطبع مع ما سبق أن ذكرناه من اعتقاد بعض العلماء فى القرن الماضى من أن المجتمع البدائى كان يعيش فى حالة استقرار وثبات لا يكاد يتغير أو يتبدل ، نظراً لانعدام الظروف والشروط والعوامل التى تدفعه إلى مثل هذا التغير .

ولقد ازداد الاهتمام بدراسة التغير فى المجتمع ازديادا كبيرا فى السنوات الخمسين الأخيرة ، وبخاصة فى ميدان الأبحاث والدراسات الأنثربولوجية ، نتيجة لاتصال الشعوب « البدائية » بالثقافات الغربية وخروجها بالتالى من عزلتها النسبية. ويعتبر اهتمام علماء الأنثربولوجيا بموضوع التغير انقلابا كبيرا فى مجال هذه الدراسات التى كانت تقتصر فى الأصل على دراسة النظم الاجتماعية أو الثقافة فى حالتها الاستاتيكية، فتصف مكونات البناء الاجتماعى أو مكونات الثقافة فى مجتمع محلى معين بالذات، وفى فترة معينة بالذات أيضا، بقصد إبراز الخصائص الأساسية والمميزات الجوهرية لذلك البناء أو تلك الثقافة. وليس من شك فى أن علماء الاجتماع شغلوا أنفسهم بمشكلات التغير الاجتماعى قبل أن يفكر الأنثربولوجيون فى الاهتمام بهذه المشكلات بوقت طويل جدا . وليس من شك أيضا فى أن علماء الأنثربولوجيا استعانوا إلى حد كبير بنظريات السسيولوجيين عن التغير الاجتماعى فى دراستهم لهذا الموضوع فى المجتمعات « البدائية » والمتخلفة والتقليدية التى يجرون فيها دراساتهم الحقلية. والمهم هنا هو أن نذكر أن علماء الأنثربولوجيا المحدثين ليسوا أقل اهتماما من علماء الاجتماع بمعالجة مشكلات التغير الثقافى والاجتماعى ، بل إن مجال

هذه الدراسات أوسع وأرحب أمامهم مما هو عليه بالنسبة لعلماء الاجتماع، نظراً للتغيرات الواضحة العميقة التي تمر بها الآن المجتمعات التقليدية، إما نتيجة لاتصالها بشكل أقوى وأوضح بغيرها من المجتمعات والحضارات، وإما نتيجة لتنفيذ مشروعات التنمية الاقتصادية والاجتماعية في كثير من هذه المجتمعات، مما ترتب عليه ظهور تغيرات هائلة في ثقافاتها ونظمها وأبنيتها الاجتماعية .

ويرد الأستاذ ريموند فيرث ظهور هذا الاهتمام الجديد بدراسة التغير في المجتمعات التقليدية إلى عاملين أساسيين : الأول هو نوع المعلومات الإثنوجرافية ذاتها التي بدأ الأنثربولوجيون الاجتماعيون والثقافيون يحصلون عليها من دراساتهم الحقلية، والتي تختلف في طبيعتها عن المعلومات التي كان يسجلها العلماء الأوائل . ويرجع اختلاف هذه المعلومات بغير شك إلى نفس التغيرات التي طرأت على تلك المجتمعات . فحين يبدأ شعب من الشعوب التي كانت تعتبر « بدائية » أو متأخرة يستخدم في حياته اليومية الفؤوس المصنوعة من الصلب بدلا من الحجارة أو بدلا من عصا الحفر مثلا ، وحين يبدأ الناس في تلك المجتمعات يلبسون الملابس المصنوعة من القطن بدلا من لحاء الشجر ، ويكتبون ويقرأون الصحف بعد أن لم يكن لهم بالقراءة والكتابة علم أو معرفة ، وحين يقومون بزراعة الكاكاو والمطاط والفول السوداني لكي يبيعوه بعد أن كانوا يكتفون بزراعة المحصولات التي يقتاتون عليها ولا يزرعون منها إلا ما يكفي سد حاجاتهم الخاصة ، أو حتى بعد أن كانوا يقنعون بجمع الثمار والجذور والدرنات التي تنمو برياً دون أن يبذلوا أي مجهود في الزراعة ، وحين ينفقون ثمن بيع محصولاتهم في شراء دراجة مثلا أو جرامفون بعد أن كانوا يتهادون بتلك المحصولات أو

يقايضون عليها ، فلابد أن يطرأ على تفكيرهم وسلوكهم وتصرفاتهم - وبالتالى على ثقافتهم ونظمهم الاجتماعية - تغير جوهرى عميق . وقد اضطر الأنثربولوجيون إزاء ذلك إلى دراسة هذه التغيرات الواضحة فى الحياة اليومية وفى تصرفات الناس ، كما اضطروا بالتالى لدراسة تلك العلاقات الاجتماعية الجديدة . وحملهم ذلك على أن يخترعوا مصطلحات جديدة لم يكن لها وجود من قبل فى الدراسات الأنثربولوجية القديمة مثل « الاحتكاك الثقافى » و « التغير الثقافى » أو « اكتساب الثقافات » ، لكى تدل على عملية اكتساب أنماط جديدة للسلوك وظهور نماذج جديدة أيضا من العلاقات الاجتماعية ضمن نطاق الأنساق التقليدية . ومع ذلك فقد كأن هؤلاء العلماء ينظرون طيلة الوقت إلى هذه الأنساق التقليدية الأصيلة كما لو كانت تقف موقفا سلبيا فى عملية الاحتكاك أو الاكتساب الثقافى ، وأنها كانت تكتفى بتقبل كل مايفد عليها من الخارج وتمثله أو تكييف نفسها معه ، وبخاصة حين تكون الثقافة الطارئة أكثر تقدما وتطورا . ولكن هذا التفكير لم يلبث هو نفسه أن تغير كما سنرى . والعامل الثانى الذى أدى إلى الاهتمام بدراسة التغير فى المجتمعات التقليدية هو نفس التغير العام الذى طرأ على اتجاه التفكير الاجتماعى عموما إزاء مسألة الاستقرار أو الثبات الاجتماعى social stability من ناحية ، والعملية الاجتماعية social process من الناحية الأخرى . فالمعروف أنه بتقدم القرن العشرين ظهرت تغيرات سريعة ومتلاحقة وعميقة ، ليس فى المجتمعات البدائية وحدها نتيجة لاتصال الحضارة الأوربية بها ، بل وأيضا فى المجتمعات الغربية المتقدمة ذاتها . وأصبحت التغيرات الفجائية تعتبر مسألة عادية مألوفة وليست أمورا استثنائية كما كان عليه الحال فى القرن التاسع عشر ، حين كان النظام الاجتماعى راسخا والتقاليد ثابتة

ومتماسكة فى أوربا ذاتها . وإزاء هذه التغيرات الكثيرة السريعة ، أصبحت الفكرة العامة عن العالم الحديث أنه « عالم متغير » . وصاحب ذلك بالضرورة أن التحليل الأنثربولوجى بدأ بدوره يميل إلى أن يتخذ طابعا أكثر دينامية من التحليلات السابقة ، ولم يعـــد العلماء الأنثربولوجيون ينظرون إلى الشعوب « البدائية » أو التقليدية على أنها شعوب « سلبية » تتقبل الحضارة الوافدة فى خضوع واستسلام . وبذلك بدأ هؤلاء العلماء يهتمون بنوع خاص بموقف الثقافات والنظم التقليدية من الثقافة الجديدة الطارئة ؛ ونوع رد الفعل الإيجابى الذى يبدو من هذه الشعوب والجماعات إزاء كل عنصر جديد . كما بدأ بعض العلمـاء يهتمون فى شىء من الجدية بالتعرف عـلى قدرات هذه الشعوب ذاتها على خلق الأفكار الجديدة وابتكار وسائل خاصة بهم للعمل ، وإن تكن هذه القدرات قاصرة أو ضعيفة بحكم الظروف التى تعيش فيها هذه الشعوب ، كما أن نتائجها لا تظهر إلا فى نطاق ضيق محدود بالنسبة لما يحدث فى المجتمعات الراقية المتطورة . وقد بدأت الدراسات الأنثربولوجية، وبخاصة فى السنوات العشرين الأخيرة ، تزخر بمظاهر هذا التغير والصراع الدائر داخل الأنساق الاجتماعية والثقافية التقليدية . ولم يعد العلماء يقتصرون على محاولة إبراز التوازن التقليدى فى الأنساق الاجتماعية باعتبار ذلك التوازن ـ الذى يدل على الثبات والاستقرار ـ هو أهم ما يميز الأبنية الاجتماعية فى تلك المجتمعات . إذ ليس من شك فى أن تغير العلاقات الأساسية فى النسق الاجتماعى أدى إلى اختلال التوازن القديم مما أصاب هذه المجتمعات بكثير من الخلل والتفكك . وترتب على هذا كله أن تلك المجتمعات ذاتها أخذت تحاول العمل على إعادة توازنها القديم وعـــلى أن تكيف

أنساقها التقليدية مع الظروف الجديدة الطارئة[١] .

ولقد وضعت في ذلك كله نظريات عديدة تحاول تفسير التغير الذى طرأ على المجتمع ، وتحليـــل الصراع الدائر بين الثقافات والنظم والقيم التقليدية والجديدة الوافدة. وكثير من هذه النظريات يعتمد في المحل الأول على الخبرة الشخصية التي حصـل عليها علماء الأنثربولوجيا من أبحاثهم الحقلية في المجتمعات المتخلفة التي انصلت اتصالا مباشراً أو عميقا بالحضارة الأوربية، نتيجة للاستعمار وهجرة الأوربيين إليها وإقامتهم واستيطانهم فيها ، ثم نتيجة للجهود الطويلة التي تبذل لتنمية اقتصاديات هـــذه الشعوب والمجتمعات . وليس من أغراضنا هنا أن نبحث الأسباب الحقيقية التي دفعت المستوطنين الأوربيين إلى الاهتمام بمشروعات التنمية الاقتصادية، وأحيانا التنمية الاجتماعية، في هذه الشعوب . ولكن الذى يهمنا هنا هـو التغيرات الاجتماعية والثقافية وبخاصة التغيرات البنائية التي ترتبت على هذه المشروعات . ولكن البعض الآخر من هذه النظريات يرجع أصوله إلى النظريات التي ظهرت في القرن التاسع عشر ، بل وأحيانا إلى الآراء والنظريات التي كانت تظهر أحيانا في التفكير الفلسفي الاجتماعي القديم . ولن نحاول أن نعرض هنا لهذه النظريات كلها بالتفصيل ، وإن كنا سنعرض بالضرورة إلى بعضها لكي نبين مدى اختلاف النظريات الحديثة عن موقف العلماء الأوائل من مشكلة التغير ، وحتى يمكننا أن نتعرف أيضا على « مفهوم التغير » كما يتصوره العلماء المحدثون أو بعضهم على الأصح .

---

(١) انظر في ذلك :— Firth, R., *Elements of Social Organisation*, Watts, London 1951, pp. 80-2; Moore, W., *Social Change*, Prentice Hall, N. J. 1963 Ch. I.

(١)

وقد تبدو فكرة « التغير » فكرة بسيطة واضحة نظراً لشيوع الكلمة فى الاستعمال اليومى . ومع ذلك فقد أثارت كثيراً من الجدل والمناقشات فى علم الاجتماع والأنثربولوجيا على السواء ، مما يقتضى ضرورة محاولة توضيح معناها كما يستخدم فى هذه الكتابات ، خاصة وأننا نقصر حديثنا هنا على نمط معين من أنماط التغير التى تحدث فى الحياة الاجتماعية وهو « التغير البنائى » .
وتشير كلمة « تغير » على أية حال إلى الاختلافات التى تحدث فى أى شىء والتى يمكن ملاحظتها خلال فترة من الزمن . وعلى هذا الأساس فان التغير الذى يحدث فى الحياة الاجتماعية يقصد به الاختلافات التى تطرأ على أى ظاهرة من الظواهر الاجتماعية خـــلال فترة معينة من الزمن والتى يمكن ملاحظتها وتقديرها ، وإن كان بعض التغيرات تمر بغير ملاحظة ويقبلها الناس على أنها أمور عادية . وبقول آخر ، فان « التغير الاجتماعى » يؤخذ فى العادة على أنه هو التعديلات التى تحدث فى أنماط الحياة فى مجتمع معين أو فى شعب من الشعوب . وتنتج هـذه التعديلات من عوامل كثيرة متعددة داخليـة أو خارجية[١] . فقد تنشأ مثلا ، وبخاصة فى المجتمعات المتخلفة ، عن اكتشاف بعض موارد الثروة التى لم تكن معروفة من قبل واستغلال هذه الموارد مما يترتب عليه ظهور آثار واضحة فى حياة الناس ، أو قد تنشأ عن هجرة الأوربيين واستيطانهم فى بعض المناطق التى توجد فيها مجتمعات قبلية تحيا حياتها التقليدية البسيطة ، كما قد تنشأ عن محاولة نشر التعليم وتعميمه فى بعض

---

(١) Lundberg, G A., Schrag, G. C. & Larsen, O. N., *Sociology*, Harper, N. Y. 1958, p. 691.; Koenig, *op. cit.*, p. 270.

الجماعات التى ظلت لا تعرف القراءة والكتابة أجيالا طويلة من الزمن ، أو حتى نتيجة لفرض الضرائب على الجماعات القبلية التى لم يكن لهـا عهد بالضرائب من قبل ، أو قد ينشأ عن هبوط أسعار المواد الخام التى تنتجها إحدى الدول فى الأسواق العالمية ، أو عن ظهور دعوة دينية جديدة قوية تفلح فى جذب عدد كبير من الأنصار فى مجتمع كان يؤمن بعقيدة أخرى، أو ما إلى ذلك[1]. فكأن الأسباب التى تؤدى،أو قد تؤدى،إلى حدوث التغير فى الحياة الاجتماعية أسباب كثيرة مختلفة ، كما أن التغير نفسه قد يتخذ أكثر من شكل واحد . فقد يكون تغيراً فى السلوك الاجتماعى الصادر عن الأشخاص الذين يعيشون فى ذلك المجتمع ، أو قد يكون تغيراً فى المجتمع نفسه . وقد نشأ عن ذلك التفرقة العامة التى نجدها فى كل كتب الاجتماع والأنثربولوجيا التى تعرضت لهـذا الموضوع بين ما يسمى بالتغير الثقافى Cultural Change والتغير الاجتماعى Social Change ، وذلك على الرغم من أن التغيرات التى تحدث فى المجتمع إنما تتمثل وتفصح عن نفسها فى سلوك الناس ، أى فى مظاهر الثقافة ، مما يعنى أن التغير الاجتماعى ينطوى بالضرورة على تغيرات ثقافية . ولكن ليس العكس صحيحا دائما . وكل هذا كفيل بأن يبين لنا أن « التغير » فى الحياة الاجتماعية ليس ظاهرة بسيطة وإنما هو أمر معقد إلى حد كبير . ويظهر هذا التعقيد من ناحية فى تنوع التأثيرات التى يخضع لها المجتمع والتى تؤدى إلى ظهور التغير من ناحية ، كما يظهر فى تنوع مجالات التغير ذاتها من الناحية الأخرى .

---

(١) انظر كتاب Jarvie, J. C., *The Revolution in Anthropology*, Routledge and Kegan Paul, London 1964, p 111.

وعلى الرغم مما قلناه من أن الاهتمام بدراسة التغير الاجتماعى اهتمام قديم ، فالواقع أن العلماء لم يوجهوا عنايتهم إلى دراسة ديناميات التغير الاجتماعى والثقافى إلا منذ عهد قريب فقط . فقد كان علماء القرن التاسع عشر ، بل والجيل التالى من العلماء الذين ظهروا فى أوائل القرن الحالى ، يهتمون بموضوع التغير من زاوية أخرى تتفق مع الاتجاه العام الذى ظل يسيطر على كل التفكير الاجتماعى فى ذلك الوقت ، كما يتفق مع المبادىء والمسلمات الأساسية التى كانت تحكم تفكيرهم وتوجه كتاباتهم . فبالإضافة إلى ماسبق أن ذكرناه من أن كثيرين من العلماء الأوائل كانوا يعتقدون أن المجتمعات « البدائية » مجتمعات ثابتة مستقرة أو استاتيكية ، وبخاصة إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة الراقية ، فان الاتجاه الذى كان يسود فى الكتابات التى تعرضت لمشكلات التغير فى المجتمع البشرى كان يفترض أن هذه المجتمعات كانت « ثابتة » أو مستقرة فى فترة معينة من تاريخها ثم خضعت بعد ذلك لعوامل التغير . وكانت مهمة العلماء فى ذلك الحين هى أن يكشفوا عن تلك العوامل التى ظهرت فى الماضى السحيق وأدت بالمجتمع البشرى إلى أن يصل إلى حالته الراهنة ، ثم يحاولون التطلع بعد ذلك إلى المستقبل البعيد أيضا للتعرف على ما قد عسى أن يحدث للانسان والمجتمع والثقافة . كذلك شغل هؤلاء العلماء أنفسهم إلى حد بعيد بتحديد المراحل التى مرت بها هذه المجتمعات والنظم الاجتماعية فى تغيرها .

ولقد ارتبطت فكرة التغير فى أذهان هؤلاء العلماء بفكرة التقدم : التقدم من البسيط إلى المركب من ناحية ، والتقدم من الأكثر بدائية والأقل تقدما إلى الأكثر تقدما ورقيا من الناحية الأخرى . وظهرت بذلك عدة نظريات لاتزال لها أهميتها التاريخية فى التفكير الاجتماعى والأنثربولوجى ،

مثل نظرية أوجيست كونت Auguste Comte عن الحالات الثلاثة : اللاهوتية والميتافيزيقية والوضعية . فقد كان كونت يعتقد أن الإنسانية مرت بالمرحلتين الأوليين — حتى وإن كانت بعض ملامح هاتين المرحلتين ماتزال تظهر في بعض نواحي الحياة والفكر — وأنها تتقدم باستمرار واطراد نحو المرحلة الثالثة [١] . كذلك تظهر فكرة التقدم في تفكير هربرت سبنسر الذي كان يرى ، بمقتضى نظريته عن المماثلة بين المجتمع والكائن العضوى ، أن التطور الاجتماعى يشبه بالضرورة التطور العضوى ، وبذلك كان ينظر إلى التغير الاجتماعى في ألفاظ وحدود مراحل التقدم . وكان سبنسر يرى أن المجتمع البشرى يتقدم بالضرورة أيضا من المرحلة أو الحالة الحربية militarism إلى الحالة الصناعية industrialism التى يسودها الرخاء والأمن والسلام . ويصاحب ذلك التحول تغير بطىء يتمثل في نمو حجم الجماعات وازدياد التفاضل الاجتماعى والتفاوت . ولكن على الرغم من ذلك فان المجتمع في المرحلة الصناعية المعقدة يتميز بدرجة أعلى من التضامن والتنسيق والتماسك، بمعنى أن أجزاءه المكونة تؤلف كلا واحداً أو

---

(١) يرى كونت أنه في المرحلة الأولى كان الإنسان يعتقد أن الكون تسيطر عليه القوى الإعجازية أو الفائقة للطبيعة بحيث تسيره وتتحكم فيه ولكنه تقدم على أية حال بالتدريج من عبادة البدود Fetishism الى عبادة الأرباب المتعددة ، الى أن وصل أخيرا الى التوحيد . وقد استمرت هذه المرحلة في الواقع حتى بداية العصور الحديثة حين بدأت المرحلة الميتافيزيقية التى بدأ الإنسان يميل فيها الى تفسير الظواهر الطبيعية بالالتجاء الى التصورات المجردة . اما في المرحلة الوضعية والعلمية ، فان الانسان لم يعد يحفل بالبحث عن العلل الأولى وانما هو يحاول ان يجد تفسيرات ملموسة يمكن ملاحظتها والتجريب عليها . راجع في ذلك :—
Barnes, H. E., "The Social and Political Philosophy of Auguste Comte : Positivist Utopia and the Religion of Humanity" in Barnes (ed.); *An Introduction to the History of Sociolgy*, Chicago U. P. 1948, pp. 81-107 ; Koenig, *op. cit.*, p. 282; Timasheff, N S. *op. cit.*, pp. 22-7.

نسقا متماسكا رغم ماقد يوجد بينها من تنافر واختلاف[1]. والواقع أن هذا الاتجاه نحو تصور التغير الاجتماعى يسير فى مراحل مرسومة لم يكن قاصراً على التفكير السسيولوجى[2]. وإنمـــا يبدو واضحا قويا فى الكتابات الأنثربولوچية أيضا التى ظهرت فى القرن التاسع عشر . فقـد كان الطابع الغالب على تلك الكتابات هو الطابع التطورى ، الذى يميل إلى إظهار التغير فى المجتمع أو الثقافة كما لو كان يسير فى خط واحد بحيث ينتقل المجتمع من مرحلة أدنى إلى مرحلة أعلى . وهذا معناه أن علماء الأنثربولوچيا كانوا هم

---

(١) يذكر سپنسر فى كتابه *Principles of Sociology*, part II أن المجتمع كائن عضوى ينمو ويتفاضل فى البناء والوظيفة ، وأنه فى أثنـاء ذلك يزيد الاعتماد المتبادل بين أجزائه كما أنه على الرغم من تكونه من أجزاء عديدة فانه ــ كوحدة ــ يختلف عن هذه الأجزاء المنفصلة . ويتمثل التغير الاجتماعى الذى يتخذ شكل التقدم فى زيادة التفاضل وتقسيم العمل حسب الملـكات المتخصصة ، وفى تعقد المجتمع وزيادة التعـاون المتبادل بين الأجزاء المتفاضلة ، وهو الأمر الذى لانجده فى المجتمعات « المتأخرة » . ولـكنَّ الملاحظ أن سپنسر ينظر الى التغير والتطور والتقدم على أنها عمليات آلية .

(٢) الواقع أن دراسة التغير فى المجتمع وربطها بفكرة التقدم ترجع الى أقدم من القرن التاسع عشر . ففى القرن السابع عشر نجد فرنسيس بيكون Francis Bacon يعرف فكرة التغير بانها التقدم المستمر الدائم . وهذه النظرة ذاتها نجدها لدى عدد كبير من المفـكرين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر وبخاصة عند تيرجو Turgot وكوندورسيه Condorcet . فقد كان تيرجو يرى أن المجتمع البشرى يتقدم ببطء وبالتدريج ولكن باستمرار واطراد نحو الكمال ، على الرغم من أن عملية التقـدم قد تتعرض لبعض الصعوبات والعوائق وأحيانا للانتكاس . أما كوندورسيه فقد ذهب الى أبعد من ذلك ، اذ كان يرى أن كمال الجنس البشرى أمر لا نهائى ، وأن عملية التقدم بالتالى نحو هذا الـكمال لن تحدها حدود . انظر فى ذلك : Koenig. *op. cit.*, p. 281 , Timasheff, *op. cit.*. p. 16

أيضا يعالجون التغير الاجتماعى فى ألفاظ وحدود التقدم خلال مراحل معينة مرسومة . وقد سبق الكلام عن هذا الموضوع فى الفصل السابق . ومع أن بعض علماء الأنثربولوجيا المحدثين لايزالون يؤمنون فى التطور الاجتماعى ، فانهم لم يعودوا يأخذون التطور بنفس المعنى الذى كان سائداً فى كتابات القرن التاسع عشر ، ولم يعودوا يعتقدون أن المجتمعات البشرية تسير بالضرورة فى تطورها خلال مراحل معينة مرسومة بدقة ، بحيث تترتب كل مرحلة منها على المرحلة التى سبقتها وتهيء للمرحلة العليا التى سوف تتلوها على مارأينا من قبل [1] .

ولكن هذه النظريات التى كانت تتصور التغير كما لو كان عملية آلية على أساس أن المجتمع البشرى ينتقل بالضرورة من مرحلة لأخرى لم تلبث أن وجدت كثيراً من المعارضة من المدرسة الانتشارية ، أو مدرسة انتشار الثقافة ، التى كانت تهتم بتتبع اتصال المجتمعات بعضها ببعض ، وما ينشأ عن ذلك من انتقال بعض الملامح الثقافية من مجتمع لآخر ، وما يترتب على ذلك بالتالى من تغير فى ثقافات المجتمعات المختلفة . ومهما يكن من أمر المآخذ التى تؤخذ على هذه المدرسة والانتقادات الكثيرة التى وجهت إليها ، وبخاصة إلى اعتماد أنصارها فى دراساتهم على الظن والتخمين بدلا من محاولة البحث عن

---

(١) انظر فى ذلك كتابنا عن « تايلور » صفحات ٢١–٢٦ . ويمكن للقارىء ايضا ان يعود الى المراجع التالية حيث يجد دراسة لموقف العلماء المحدثين من مشكلات التطور :—
Stewart J. H. " Evolution and Process " . in *Anthropology Today*, (Kroeber, ed.) Chicago U. P. Illinois 1953: Nadel, *op. cit.*, pp. 104 - 106.

الأدلة اليقينية المؤكدة ، فقد أفلحت هذه المدرسة على أية حال فى توجيه الأنظار إلى أهمية عامل انتقال الثقافة من مكان لآخر ، أو « انتشارها » ، فى التغير الثقافى . وليس من شك فى أن كل البحوث الحالية التى تدور حول دراسة مشكلة وطأة الحضارة الأوربية على المجتمعات والثقافات التقليدية ، وكذلك مشكلات الاحتكاك الثقافى ، متأثرة إلى حد كبير بمدرسة انتشار الثقافة ، وإن كان العلماء المحدثون يلجأون إلى وسائل أخرى تعتمد على الدراسات الحقلية وعلى الاتصال المباشر بتلك الشعوب والجماعات التى تتعرض لعوامل التغير .

ولكن النظرية التى تجد صدى عاليا فى الدراسات السسيولوجية المعاصرة والتى يقبلها معظم علماء الاجتماع المحدثين — وإن كان كثير من علماء الأنثربولوجيا يقفون منها موقف التحفظ بسبب طبيعة دراساتهم الحقلية التى تنهج دائما نهجا وظيفيا تكامليا — هى النظرية المعروفة باسم النظرية الحتمية فى التغير الاجتماعى . والواقع أن هناك عدة مدارس وتيارات تندرج تحت النظرية الحتمية ، ولكنها كلها تجمع على أن التغير الاجتماعى يحدث نتيجة لتوفر بعض قوى معينة اجتماعية أو طبيعية أو مزيج من الاثنين ، دون أن يكون للانسان نفسه دخل فى معظم الأحوال فى ذلك . ويبدو أن هذه النظرة تعارض النظرة التى يعتنقها بعض علماء الاجتماع فى أمريكا (مثل ليستر وارد Lester F. Ward وتشارلس إلوود Charles A. Ellwood) وألمانيا (مثل لودفيج شتاين Ludwig Stein) وبريطانيا (مثل هو بهاوس L. T. Hobhouse) الذين كانوا يرون أن المجتمع يتغير نحو التقدم بفضل الجهود المقصودة الرتيبة المتواصلة ، أو بقول آخر عن طريق التخطيط

الدقيق المرسوم الهـــادف كما يقول وارد نفسه (١) . ولا تنكر النظرية الحتمية قيمة الجهود الهادفة أودورها فى التغير الاجتماعى إنكارا تاما ، ولكن كل مافى الأمر هو أنها ترى أن مثل هـذه الجهود لا يمكن أن تؤدى إلى حدوث التغير إن لم تتوفر هذه القوى والظروف الملائمة ورغم اتفاق أنصار هذه المدرسة على الطبيعة الحتمية لعملية التغير ذاتهـا فانهم يختلفون اختلافا شديدا على تحديد العوامل الفعالة فى ذلك . فبينما نجد مثلا أن سمنر Sumner و كيلر Keller يذهبان إلى أن العوامل الاقتصادية هى التى تحدد وتحتم التغير الاجتماعى بطريقة آلية ، فانهما يقرران أن ذلك التغير يتمثل فيما يطرأ على العادات والتقاليد الاجتماعية من تغايرات واختلافات . وهذه التغايرات والتحويرات والاختلافات التى تظهر فى ميدان العادات ، وأحيانا فى بعض أنماط السلوك ، قد يمكن ردها إلى نزعات الأفراد ورغباتهم وميولهم الخاصة ، ولكن هذا يتم بدون سابق تدبر أو تخطيط . والمجتمع على أية حال هو الذى يحدد الأشكال والأنماط العامة لهذه العادات والتقاليد . وعلى أية حال فان الحتمية الاقتصادية تتمثل بأقوى وأوضح صورها فى تفكير كارل ماركس و كتاباته . فقـد كان يرى أن العامل الاقتصادى هو العامل الأساسى فى تحديد بناء المجتمع وتطوره . ويتألف هذا العامل من الوسائل التـكنولوجية المستخدمة فى الإنتـــاج ، وعلى ذلك فانه يلعب دوراً هاما فى تحديد التنظيم الاجتماعى للانتاج ، أى العلاقات التى يجب أن يدخل الناس أطرافا فيها حتى يمكنهم إنتاج السلع بطريقة أفضل مما يفعلون لو عمل كل شخص منهم بمفرده . وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الظروف المـادية هى التى تحدد التطور

---

(١) Koenig, *op, cit.*, pp. 283 - 84.

التاريخى كما أنها هى التى تفسره . ولقد أخذ بعض علماء الاجتماع على نظرية الحتمية الاقتصادية إغراقها فى « المادية » ، ورأوا أن العناصر اللامادية فى الثقافة هى التى تؤلف المصادر الأساسية للتغير الاجتماعى . ويظهر هــذا الاتجاه من ناحيـة فى كتابات عالم الاجتماع الروسى يوجين دو روبرتى E. de Roderty الذى كان يعتبر الأفكار هى البواعث الأولى على التغير ؛ أى أن التغير الاجتماعى يعتمد عنده فى المحل الأول على الأفكار أكثر ممـا يعتمد على العناصر المـادية الملموسة التى تحتل بذلك مكانا ثانويا بالنسبة للعناصر اللامادية . كذلك يتمثل هذا الاتجاه فى كتابات عدد كبير من العلماء الذين يعتبرون الدين هو العـامل الأول فى تحديد التغير الاجتماعى . ومن هؤلاء العلماء ماكس فيبر Max-Weber وسير جيمس فريزر . ويحتل فيبر فى هذه المدرسة مركزاً هاما . فقد كان يعتقد أن للدين أهمية كبرى فى توجيـه النظم الأخرى والتحكم فى التغير الاجتماعى . بل إنه يقف فى ذلك موقفا مناقضا تماما لموقف أنصار الحتمية الاقتصادية ، ويذهب فى ذلك إلى حد القول بأن النظم الدينية تتحكم تماما فى الحياة الاقتصادية ذاتها ، كما هو الحال مثلا فى الديانة الهندوكية والبوذية . ولكن هذا كله لا يعنى أن فيبر كان ينكر وجود قوى أخرى غير دينية يمكن أن تؤدى إلى التغير الاجتماعى ، وإن كان يعطى دائمـــا الأولوية فى حدوث التغير إلى العوامل والقوى الدينية والأخلاقية [1] .

---

(١) Parsons, T., "Max Weber's Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions", in Barnes (ed.). *op. cit.*, pp. 292 sqq, Koenig. *op. cit.*, pp. 289-90 : Timasheff, *op. cit.*, pp. 46-8 and 170-72.

والنظرية الأخيرة الهامة التي نعرض لها هنا هي النظرية المعروفة بنظرية الدورات الثقافية cultural cycles ، وهي تستمد أصولها، كما ذكرنا من قبل، من الدعاوى القديمة التي كانت ترى أن التغير يحدث في شكل دورات يمر بها المجتمع. وتجد هذه الدعاوى تعبيراً لها في القول الشائع من أن «التاريخ يعيد نفسه». وتظهر هذه النظرية في كتابات عدد كبير من الفلاسفة الاجتماعيين والمؤرخين وبعض علماء الاجتماع المحدثين والمعاصرين. وربما كان أفضل من يمثل هذا الاتجاه أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler في كتابه المشهور « تدهور الغرب *The Decline of the West*» والمؤرخ البريطاني أرنولد توينبي Arnold Toynbee وعالم الاجتماع الأمريكي بيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin ، وإن كان يمكن إلحاق عدد آخر كبير من العلماء والمفكرين مثل باريتو Pareto وستيوارت تشابين F. Stuart Chapin بهذه المدرسة. وقد ظهرت هذه النظرية بكل تفرعاتها في الأصل كرد فعل ضد النظريات التي شاعت في القرن التاسع عشر على الخصوص، والتي كانت تأخذ التغير بمعنى التقدم وتتصوره يسير في اتجاه واحد على ما رأينا. كما أنها تدين بظهورها أيضا ـ ولو إلى حد معين ـ إلى المحاولات التي قامت لإحياء « فلسفة التاريخ » وإعادة الاهتمام به[1]. وترتبط هذه النظرية ارتباطا قويا باسم شبنجلر الذي كان يرى ـ في ضوء دراسته وتحليله لعدد من الحضارات القديمة كحضارة مصر واليونان والرومان ـ أن الحضارة الإنسانية في عمومها ـ وكذلك كل حضارة من الحضارات ـ

---

(١) من الطريف أن كونيج يذكر أن كل النظريات القائلة بالدورات الثقافية تدين بوجودها إلى فلاسفة وعلماء وكتاب كانوا متأثرين في تفكيرهم بالرغبة القوية في الهروب من متقيدات العالم المضطرب الذي يعيشون فيه ـ Koenig, *op. cit.* p. 296 .

تمر بدورة محددة من النشأة والظهور إلى النضج والاكتمال حتى الموت والاندثار، وأن هذه عملية ضرورية لا مفر منها بالنسبة لأى حضارة [1].
إلا أن سوروكين يعتبر فى حقيقة الأمر أهم ممثل لهذه النظرية فى ميدان الدراسات الاجتماعية النظرية على الأقل. وقد حاول أن يفسر التغير الاجتماعى عن طريق الجمع والتوفيق بين النظرية القديمة القائلة بتقدم المجتمع والثقافة فى اتجاه مستقيم ونظرية الدورات الثقافية، فوضع نظريته التى تعتمد فى أصلها على التسليم بأن التغير الاجتماعى يتم فى شكل دورات معاودة recurrent cycles تتخللها حركات تقدمية فى اتجاه واحد مستقيم. فالحضارة تنمو وتتطور فى اتجاه معين بالذات لفترة معينة أيضا، أى أنها تتبع بذلك اتجاها أو خطا واحداً، ولكنها لا تلبث أن تصادفها بعض قوى داخلية راسخة تضطرها إلى تغيير ذلك الاتجاه وإلى أن تسلك طريقا أو اتجاها آخر جديدا لا تلبث أن تتوقف عند نهايته هو أيضا وهكذا. ويؤدى تغيير هذه المسالك التى تسير فيها الحضارة أثناء نموها إلى أن تسلك فى وقت من الأوقات طريقا يعود بها إلى حالتها الأولى القديمة وبذلك تتم الدورة لتبدأ دورة جديدة. ومع أن سوروكين نفسه يطلق على نظريته اسم نظرية

---

(١) انظر Hughes, H. S., *Oswald Spengler : A Critical Estimate*, Scribners, London 1962, pp. 9-13, — وقد أطلق شبنجلر على منهجه اسم « المنهج المورفولوجى » على أساس أنه يهدف الى تطبيق تصور علماء البيولوجيا للكائنات العضوية الحية على التاريخ والحضارة. وعلى ذلك كان شبنجلر يتصور الثقافة — أى ثقافة — على أنها كائن عضوى يولد وينمو ويكتمل نضجه ثم يفسد ويموت. أنظر أيضا —
Timasheff, *op. cit.*, pp. 277-79.

« التواتر المتحول Variable recurrence » ، واضح أنها فى جوهرها هى نظرية الدورات الثقافية مع إدخال بعض التعديلات عليها وتطعيمها كما ذكرنا ببعض العناصر المستمدة من نظرية التقدم فى اتجاه واحد .

وقد اعتمد سوروكين فى إقامة نظريته على المعلومات الكثيرة المستمدة من مختلف الثقافات والحضارات وبخاصة الحضارات الغربية . وقد انتهى فى كتابه الضخم عن « الديناميات الاجتماعية والثقافية Social and Cultural Dynamics » إلى أن الحضارات المختلفة تنتمى إلى ثلاثة نمـــاذج رئيسية أو « أنســـاق عليـا supersystems » — كما يسميها — وهى الذهنيـة ideational والمثالية idealistic والحسية sensate ، ولكل منها موقفها الخاص إزاء الحياة ونمطها المتميز من القيم وقواعد السلوك . فالمجتمعات البشرية — وكذلك كل مجتمع على حدة ولكن فى مختلف فترات تاريخه — تشايع أحـد هذه التصورات الثلاثة (الذهنية أو المثالية أو الحسية) للوجود والقيم ، بمعنى أن يسيطر تصور واحد من هذه التصورات على الثقافة السائدة فى ذلك المجتمع ويحدد نموذجها أو نسقها الرئيسى ، وبذلك يمكن الكلام عن الثقافة الذهنية أو المثالية أو الحسية . ولما كانت الثقافة الواحدة معرضة لأن يسودها أحد هذه النماذج الثلاثة فى مختلف فترات تاريخها ، فانه يمكن اعتبار هذه النماذج بمثابة مظاهر أو هى مراحل للثقافة . وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار التغير الاجتماعى نوعا من التردد أو التذبذب بين نموذج الثقافة الفكرى أو الذهنى والنموذج الحسى ، مع المرور أحيانا بالنموذج المثالى . وهذا النمط للتغـير الاجتماعى يمكن الاستدلال عليه فى كل تاريخ الثقـافة الغربية التى بدأت بالثقافة الإغريقية المبكرة (وهى مثال للثقـافة الذهنية أو الفكرية)

ثم انتقلت إلى مرحلة الثقـافة التى كانت تسود بلاد اليونان أيضا فى القرن السادس قبل الميلاد بما فى ذلك العصر الذهبى فى أثينا (وهى تمثل الثقافة المثالية) ، وأخيراً بدأت مرحلة الثقافة الحسية التى تتمثل فى الإمبراطورية الرومانية . وبعدها بدأت دورة أخرى امتدت فيها الثقافـة الذهنية منـذ ازدهار الإمبراطورية الرومانية حتى نهاية القرن الثانى عشر، ثم سادت الثقافة المثالية حتى أوائل القرن الرابع عشر، وهى تتمثل فيما يعرف باسم العصر القوطى وعصر دانتى والقديس توما الأكوينى ، وبانتهاء القرن الرابع عشر بدأت الثقافة الحسية التى وصلت إلى أعلى مستوياتها فى العصر الحديث [1] . ومع ذلك فهناك بعض بوادر تدل على بداية الاتجاه نحو فترة جديدة من الثقافة الذهنية أو الفكرية . وتتميز الثقافة الذهنية بوجه خاص بسيطرة الأفكار الدينية على كل ظواهر الحياة وأنماط السلوك والنظم والقيم، وتلعب فكرة الآلهة فيها دوراً هاما . ويتمثل ذلك بشـكل واضح فى الهند حيث تسود العبـادة البوذية والمذاهب البرهمية، وفى اليونان قبل القرن الخامس قبل الميلاد، وفى أوربا المسيحية فى القرون الوسطى ، كما أنها تتمثل فى القبائل البدائية مثل هنود هوبى Hopi وقبـائل زونى Zuni . أما الطراز المثـالى للثقافة فيتميز بأن سلوك الناس وتصرفاتهم تكون أكثر ميلا إلى الحياة المادية والنفعية منها فى الطراز الذهنى، وإن لم يتخلص الناس تماما من سيطرة الدين والتفكير فى العالم الآخر وقد وجد هذا الطراز فى مصر القديمة فى بعض فترات تاريخها وفى اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد وفى أوربا فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر . أما الطراز الحسى للثقافة فانه يتميز بعدم

---

(١) Timasheff, *op. cit.*, p. 283

الاهتمام إلا بما هو موجود فى الواقع وملموس . فالعلم والقانون والاخلاق بل والدين أيضا تقوم كلها على هذا الأساس وتلك النظرة المادية أو حتى الوضعية. ويتمثل هذا الطراز أو النموذج فى ثقافات اليونان وروما فى الفترة بين القرن الرابع قبل الميلاد والقرن الثالث الميلادى ، وفى الصين فى بعض فترات تاريخها، وفى أوربا بعد القرن الخامس عشر . وعلى أية حال ، فكل حضارة من الحضارات الكبرى تمر بهذه النماذج الثلاثة على ما ذكرنا ، مما يعنى أن سوروكين لم يكن يتفق تماما مع شبنجلر فيما ذهب إليه من أن الحضارات تموت وتزول، إنما هو يعتقد أنها تجدد نفسها بأن تنتقل إلى نموذج ثقافى آخر لكى تبدأ دورة جديدة تعود بعدها إلى حالتها الأولى مرة أخرى[1] .

ومهما يكن من أمر نظرية الدورات الثقافية، فالواضح أنها كلها تعتمد على التأمل الفلسفى النظرى أكثر مما تعتمد على البحث الاجتماعى العلمى الدقيق . وهى فى أحسن صورها لا تختلف فى جوهرها عن كل المحاولات التى بذلت فى الماضى ، وإن كانت تعتمد بغير شك على معلومات وحقائق أكثر . والواقع

(١) بالإضافة الى كتاب سوروكين الضخم *Social and Cultural Dynamics* (وهو يقع فى أربعة أجزاء ويحاول أن يغطى تاريخ الحضارة فى الخمسة والعشرين قرنا الماضية وما طرأ عليها من تقلبات وتغيرات) يجد القارىء دراسات موجزة ولكنها مفيدة فى المراجع التالية : —

Speier, H.; "The Sociological Ideas of Pitirim Alexandrovitch Sorokin ; Integralist Sociology" , in Barnes; *op. cit.*, pp., 884 - 900 ; Koenig, *op. cit.*, pp. 292 - 94; Timasheff, *op. cit.*, pp. 28 - 95 ; Sutherland and Woodward, *op. cit.*, pp. 730 - 33.

ويجد القارىء تلخيصا وافيا لما كتبه سذرلاند وودوارد فى كتاب الدكتور محمد عاطف غيث عن «التغير الاجتماعى والتخطيط» صفحات ٨ —

أنها كلها - ويشترك فى ذلك النظريات الأخرى التى سبقت الإشارة إليها عن الربط بين فكرة التغير والتقدم، وكذلك النظريات التى تدور حول حتمية التغير - كانت تأخذ الإنسانية فى عمومها والثقافة فى مجملها ، ولم تكن تهتم بالتركيز على مجتمع معين أو مجتمعات بالذات لكى تختبر فيهـا افتراضاتها ودعاواها فى ضوء الدراسة المركزة . بل إن كتابات العلماء المعاصرين أنفسهم ، مثل سوروكين ، لاتخلو من ذلك العيب الذى يخرجها فى كثير من الأحيان عن نطاق الدراسة العلمية الدقيقة رغم مايبدو فيها من مهارة لايمكن الشك فيها . ولكن الشك لابد أن يغزو ذهن القارىء وهو يقرأ كتابات سوروكين - مثلما يغزوه وهو يقرأ كتابات سير جيمس فريزر - عن مدى قدرة الإنسان على تتبع « تذبذب الثقافة » فى كل الحضارات والعصور فضلا عن إمكان التنبؤ بسيرها فى المستقبل على مافعل سوروكين نفسه . وإذا كانت روث بنديكت تقول عن كتاب فريزر « الغصن الذهبى *The Golden Bough* » أنه يجمع أشتاتا من التصرفات ومظاهر السلوك التى ينتقيها فريزر من كل الثقافات رغم ما بينها من تباين ثم يحاول أن يزاوج بينها بحيث أخرج لنـا فى النهاية مسخا مشوهـا « عينه اليمنى من فيجى وعينه اليسرى من أوربا ، وإحدى ساقيه من تييرا دالفويجو بينها الساق الأخرى من تاهيتى ، وكل إصبع من أصابع يديه وقدميه من منطقة مختلفة ؛ فهو بذلك مخلوق لا يوجد مثيل له فى الحقيقة والواقع لا فى الماضى ولا فى الحاضر » [1] ، فان مارتنديل وموناكيزى يقولان عن سوروكين إنه حاول أن يجمع بين أشتات كثيرة مختلفة من الوقائع والبينات التاريخية فيعجنها كلها معـاً ثم يشكلها حسب

---

(1) Benedict, Ruth, *Patterns of Culture*, *op. cit.*, pp. 34 - 5.

رغبته لكى تلائم خطة أو فكرة سابقة فى ذهنه [١] . ومايقـــال عن سوركين وفريزر يصدق بغير شك على كل علماء الاجتماع أو على الأصح الفلاسفة الاجتماعيين الذين ساروا سيرهم . فكل هـذه النظريات خليقة بأن تغفل الفوارق بين المواقف الثقافيـــة الملموسة أو المشخصة التى قـد تكون لها دلالات خطيرة ضمن الأنساق الثقافية أو الاجتماعية التى تدخل فى تكوينها .

وليس الاعتراض هنـا على كتابات سوروكين فى ذاتها أو حتى عـلى الاتجاه إلى تفسير التغير الاجتماعى فى ضوء نظرية دورات الثقافة . إنمـا الاعتراض هو على محاولة إطلاق تعميمات واسعة تشمل الحضارة البشرية كلها فى كل زمان ومكان ، وأيضا محاولة صبها فى قوالب جامدة وإبرازها كما لو كانت تسير وفق خطة مرسومة وتصنيفها فى عدد قليل من الأنماط أو النماذج ، مما يترتب عليه إغفال الفوارق والاختلافات التى قد تبدو هينة أو بسيطة ، وكذلك انتزاع الحقائق الاجتماعية والثقـافية من النسق الذى تنتمى إليه ، وهى النزعة التى يحاربها الاتجاه البنائى فى دراسة المجتمع . والاعتراض نفسه يقوم إزاء النظريات التى ترد التغير إلى عامل واحد مثل نظرية الحتمية الاقتصادية أو « الحتمية الدينية » - إن أمكن استخـدام هذا الاصطلاح - لأن مثل هـذه النظريات تغفل العوامل الأخرى التى تعمل معا فى المجتمع ، أو على الأقل تعطى أهمية وأولوية لا مبرر لها لعامل واحــــد على بقية العوامل . فموقف العلماء البنائيين من دراسة المجتمع موقف واضح صريح ،

---

(١) Don Martindale and Elio D. Monachesi, *Elements of Sociology*, according to Koenig , *op. cit.*, p. 295.

وهو يتلخص فى اعتبار المجتمع وحدة متماسكة متكاملة مؤلفة من أجزاء (جماعات وعلاقات) متفاعلة ومتداخلة بحيث لا يمكن فهم أى جزء منها بعيداً عن بقية الأجزاء. وهـذا الموقف يؤثر بالضرورة فى نظرتهم إلى مشكلة التغير الاجتماعى، على أساس أن التغير الذى يطرأ على نظـام من النظم خليق بأن يؤثر فى النظم الأخرى المرتبطة به وقد يؤدى إلى تغير البناء الاجتماعى كله. ومن هنا يفضل العلماء البنائيون تركيز دراساتهم للتغير على مجتمع واحد بالذات، أو عدد معين من المجتمعات، بدلا من أن يطلقوا تلك التعميمات الواسعة الفضفاضة التى تزخر بها كتابات القرن التاسع عشر وكتابات السسيولوجيين المعاصرين الذين عرضنا لبعضهم فى الصفحات السابقة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فالسؤال الذى يتعين الإجابة عليه الآن هو: ما الذى يتغير فى المجتمع؟ وما هى النواحى التى يهتم بها العلماء البنائيون حين يدرسون التغير فى المجتمع؟

(٢)

على الرغم من الاختلافات الجوهرية بين المدخلين البنائى والثقافى لدراسة الحياة الاجتماعية، ومن أن علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية وعلماء الاجتماع (بالمعنى الكلاسيكى الذى نخرج بمقتضاه من اعتبارنا الاتجاهات الضحلة الحديثة التى تكتفى بجمع الحقائق وتصنيفها وتبويبها فى جداول) يرون أن موضوع العلم لا يجب أن يقتصر على دراسة عناصر الثقافة وسماتها ومكوناتها وأن عليهم اكتشاف العلاقات الاجتماعية التى تختفى وراء هذه العناصر الثقافية، فالواقع أن العلماء البنائيين لا يستطيعون أن يغفلوا الثقافة على الإطـلاق، على الأقل لأن ما يلاحظه هؤلاء العلماء فى دراساتهم الحقلية هـو السلوك

المشخص الملموس ومظاهر الحياة المادية ، وهى كلها من عناصر الثقافة . أما العلاقات الاجتماعية التى تؤلف موضوع علم الاجتماع والأنثربولوجيا الاجتماعية فيحتاج إدراكها إلى كثير من التحليل والفهم الدقيق وتتبع تصرفات الناس فى مختلف المواقف وربط هـذه التصرفات بعضها ببعض . وعلى ذلك فان من الصعب قبول رأى رادكليف براون فى أن « الملاحظة المباشرة تدلنا على أن الكائنات البشرية مرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية » . والأولى أن يقال إن الملاحظة المباشرة تنصب على مظاهر السلوك أو الظواهر الثقافية فقط ، التى يمكن عن طريقها الكشف عن تلك الشبكة المعقدة من العلاقات الاجتماعية التى تهتم بها الدراسات البنائية. وصحيح أن رادكليف براون يقيم نظرته على أساس أننا لا نستطيع أن نلاحظ الثقافة فى عمومها أو « أية ثقافة » بطريق مباشر ، ولكن هذا نفسه يصدق على العلاقات الاجتماعية التى تحتاج إلى شىء من التجريد لإدراكها ، وكذلك

---

(١) يعترف رادكليف براون بأن أول خطوة فى العلم هى ملاحظة الوقائع العيانية الملموسة ثم يتساءل: « ولكن ماهى تلك الوقائع العيانية التى يقوم الأنثربولوجى الاجتماعى بملاحظتها والتى يوجه اليها اهتمامه ؟ اذا ذهبنا لدراسة السكان الأصليين فى جزء من أستراليا فسوف نجد أن ثمة فئة معينة من الناس يعيشون في بيئة طبيعية معينة، وأنه يمكننا أن نلاحظ أفعال وسلوك هؤلاء الأفراد التى تشمل بالطبع طريقة الكلام والمظاهر المادية لأفعالهم السابقة ، ولكننا لن نلاحظ أية « ثقافة » مادامت هذه الكلمة لا تشير الى أية حقيقة عيانية ، ولكنها تعنى تجريدا ، وهذا التجريد على العموم تجريد غامض مبهم. بيد أن الملاحظة المباشرة تدلنا على أن هذه الكائنات البشرية يرتبطون بعضهم ببعض بشبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية » . انظر مقال رادكليف براون « فى البناء الاجتماعى » (الترجمة العربية صفحة ٣) .

الوضع أيضا - بطبيعة الحال - بالنسبة للبناء الاجتماعى . إنما الذى يمكن ملاحظته مباشرة فى كل الأحوال هو العناصر السلوكية والثقافية التى تستخدم فى مرحلة تالية فى الدراسات الاجتماعية البنائية أو الثقافية . ومن هنا كان لابد للباحث الاجتماعى أو الأنثربولوجى الاجتماعى من أن يعتمد فى دراساته على « الثقافة » ، أو على الأصح أن يأخذ فى اعتباره العناصر والسمات الثقافية التى تنصب عليها ملاحظاته الأولى .

ولقد ترتب على هذا الاختلاف الجوهرى بين الاتجاهين : البنائى الاجتماعى من ناحية والثقافى من الناحية الأخرى ، اختلاف واضح فى دراسة التغيرات التى تطرأ على حياة المجتمع . فقد اهتم علماء الثقافة بدراسة التغير الثقافى Cultural change الذى يتمثل فى تغير الثقافة المادية والعادات والتقاليد، بينما يرى علماء الاجتماع والأنثربولوجيا الذين ينهجون نهجا بنائيا فى نظرتهم ودراستهم للمجتمع أن عمل الباحث الجاد المدقق لا يجب أن يقف عند هذا الحد، وإنما يجب أن يتخطاه إلى دراسة التغيرات التى تطرأ على النظم الاجتماعية بل وعلى البناء الاجتماعى ذاته ، أى أن المهم فى نظرهم هو دراسة التغير الاجتماعى Social change . وإذا كان العلماء الثقافيون يتكلمون عما يسمونه « الاحتكاك الثقافى culture contact » ويعتبرونه من ناحية السبب الأول فى تغير الثقافات وبخاصة ثقافات الشعوب المتأخرة أو المتخلفة، فان أصحاب الاتجاه البنائى يرون أن فى ذلك نوعا من التهرب من مواجهة الحقيقة. فالاحتكاك والتفاعل لا يحدثان فى واقع الأمر بين الثقافات وإنما هو يحدث بين الأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعى محدد يمر هو ذاته بعملية تغير . فالتغيرات التى تحدث فى إحدى القبائل الإفريقية مثلا نتيجة

لاتصالها بالحضارة الأوربية بأى شكل من الأشكال لا يمكن وصفها وتحليلها وفهمها إلا إذا درست فى ضوء الأنساق الاجتماعية المختلفة التى يتألف منها البنـاء الاجتماعى لتلك القبيلة (١) .

---

(١) اهتم رادكليف براون على الخصوص بهذه النقطة فى مجال معارضته ونقده لفـكرة « الاحتكاك الثقافى » التى شاعت فى كـتابات علماء الأنثربولوجيا وبخاصة كـتابات مالينوفسكى . وقد تعرض لذلك فى مقاله المشهور « فى البناء الاجتماعى » . ونظراً لأهمية ما كتبه فى الموضوع نقتبس هنا نصا طويلا من ذلك المقال . يقول رادكليف براون : « لقد اقتصرت دراسة التغير الاجتماعى عند المجتمعات البدائية بالضرورة وفى أغلب الأحيان على نوع واحد معين من عمليـــة التغير ، وأعنى به تغير الحياة الاجتماعية بفعل تأثير أو سيطرة الغزاة أو الفاتحين الأوربيين . . . ولقد أصبح من الشائع عند بعض الأنثربولوجيين المحدثين أن يعالجوا مثل هذه التغيرات فى حدود ما يسمونه بالاحتكاك الثقافى . ويقصد من هذا الاصطلاح التأثيرات التى تحدث نتيجة للاتصال المتبادل بين مجتمعين ، أو جماعتين ، أو طبقتين ، أو قطرين لهما صورتان مختلفتان من الحياة الاجتماعية ، ولهما نظم وعرف وأفـكار مختلفة ، سواء كانت هذه التأثيرات من جانب واحد أو من كلا الجانبين . ففى القرن الثامن عشر مثلا كان هناك تبادل هام للأفكار بين فرنسا وبريطانيا العظمى ، وفى القرن التاسع عشر كان هنـــاك تأثير ملحوظ للفـكر الألمانى على كل من انجلترا وفرنسا . وهذا التفاعل المتبادل هو بالطبع أحد الخصائص الدائمة للحياة الاجتماعية . ولـكن ليس من الضرورى أن يتضمن أى تغـير ملحوظ فى البناء الاجتماعى .

« أما التغيرات التى تحدث الآن فى الشعوب البدائية بإفريقيا فإنها من نوع مختلف تماما . فإذا نظرنا إلى إحدى المستعمرات أو الممتلكات التابعة لدولة أوربية ، فسوف نرى أن تلك المنطقة كان يسكنها من قبل أحد الشعوب الإفريقية وأنه كان لها بناء اجتماعى خاص . ثم فرض الأوربيون — بالسلم أو بوسائل القهر — سلطانهم على المنطقة ، تحت ما نطلق عليه اسم النظام الاستعمارى . ونتج عن ذلك ظهور بناء اجتماعى جديد ثم ما لبث أن تطور حتى أن سكان بعض هذه المناطق يدخل بينهم الآن عدد من الأوربيين . . . ولم تعد الحياة الاجتماعية فى =

وليست المسألة مجرد مسألة اهتمام بمعرفة التغـــيرات التى طرأت على المجتمع أو الثقافة اللذين يؤلفان على أى الاحوال مظهرين مختلفين لشىء واحد ، وإنما الامر يتعدى ذلك إلى الناحية المنهجية ذاتها . بمعنى أن دراسة التغير الثقافى تطلبت من العلماء اتباع طرق ومناهج تختلف اختلافا جوهريا عن المناهج التى يتبعها العلماء المهتمون بدراسة التغير الاجتماعى. وقد سبق أن أشرنا إلى هذا الاختلاف المنهجى فى الفصل السابق باعتباره متعلقـا بطبيعة المشكلات التى يعالجهـا كل فريق من الفريقين . وإذا كان العلماء الثقافيون اضطروا فى دراستهم للثقافة إلى الالتجاء إلى التأويلات السيكولوجية والتاريخية ، فانهم فى دراستهم للتغير الثقـافى اعتمدوا على فكرة احتكاك الثقافات أو اتصالها، باعتبار أن ذلك هو الوسيلة الوحيدة التى تستطيع الملامح الثقافية أن تهاجر بها إلى مختلف المجتمعات ، كما أنها هى الوسيلة الوحيدة أيضا التى تستطيع بها الشعوب المختلفة أن تستعير السمات الثقافية من بعضها بعضا . وأدى بهم هذا إلى دراسة عملية انتشار الثقافة كأحد العوامل

= الاقليم مجرد عملية تقوم على العلاقات والأفعال المتبادلة بين الوطنيين، وانما ظهر بناء سياسى واقتصادى جديد يتمتع فيه الأوربيون — على قلتهم — بسلطان غالب ... ومحاولة تبسيط الدراسة عن طريق اعتبار العملية مسألة تفاعل ثقافتين أو أكثر، وهو المنهج الذى افترضه الأستاذ مالينوفسكى.. إنما هى مجرد طريقة لتجنب الحقيقة والواقع . لأن ما يحدث فى جنوب أفريقيا مثلا ليس تفاعل الثقافة البريطانية وثقافة البوير وثقافة الهوتنتوت وثقافات البانتو المديدة والثقافة الهندية، وانما هو تفاعل الأفراد والجماعات داخل بناء اجتماعى قائم يمر هو نفسه بعملية تغير. فما يحدث فى احدى قبائل الترانسكاى مثلا لن يمكن وصفه الا حين ندرك أن القبيلة هى جزء من نسق بنائى سياسى واقتصادى واسع » . — انظر مقال « فى البناء الاجتماعى » التى ترجمها عبد الحميد الزين للعربية وقمنا بمراجعتها . (مطالعات فى العلوم الاجتماعية . المرجع المذكور ، صفحتا ١٥و١٦).

الأساسية فى التغير الثقافى . إلا أن العلماء المحدثين أكثر حيطة وحذراً بطبيعة الأحوال فى إصدار أحكامهم من العلماء الأوائل وأكثر منهم تدقيقا فى البحث عن الشواهد والأدلة ، وساعدهم على ذلك أن عملية الاتصال ذاتها تحدث كل يوم تحت أبصارهم مما ييسر عليهم مهمة تتبع انتقال السمات الثقافية ـ مادية وغير مادية ـ من مجتمع لآخر . ولا يعنى هـــذا بالطبع أنهم أغفلوا دراسة التغيرات الثقافية التى تحدث بفعل تغير الظروف السائدة فى المجتمع نفسه أو التى تنشأ عن طريق الابتكار والاختراع فى المجتمع . ولكنهم يوجهون على العموم معظم اهتمامهم إلى التغير الناشىء عن احتكاك الثقافات المختلفة باعتباره أكثر عمومية وشيوعاً ، كما أنه أكثر طرافــة وأقرب إلى طبيعة الدراسات الإنسانية (١).

(١) يذكر ميردوك Murdock أن التغيرات الثقافيــة تنشأ عن التعديلات الهامة التى تطرأ على ظروف الحياة فى المجتمع ، وأن أى حدث يؤدى الى تغيير المواقف التى يتم فيها السلوك المعتاد أو المألوف بحيث يترتب عليه تغيير ذلك السلوك أو اختفاؤه قد يؤدى الى تغيرات وتجديدات ثقافية فى المجتمع . ويدخل ضمن هذه الأحداث التى ينتج عنها تغير ثقافى جوهرى: الزيادة أو النقصان فى السكان ، والتغيرات التى تحدث فى البيئة الجغرافية ... والهجرة الى بيئة جديدة مختلفة ، والاتصال بشعوب أخرى لهــا ثقافات مختلفة ، والــكوارث الطبيعية أو الاجتماعية مثل الفيضانات وانتشار الأوبئة والحروب والأزمات الاقتصادية وما الى ذلك. وعلى العموم، فان التغير الثقافى يبـــدأ بعملية « التجديد innovationn » أى ظهور عادات اجتماعية جديدة يقبلها المجتمع كــكل ، وقد يكون هذا التجديد مجرد تحوير variation للسلوك المعتاد الذى يخضع للتعديل بفعل الظروف والملابسات التى تتغير ببطء وبالتدريج ، كما هو الحال مثلا فى تعديل موضات الملابس أو «تحوير» بعض الشعائر والطقوس وتعديلها بالتدريج . ولــكن « التجديد » قد يتخذ شكل « الاختراع invention » اذا تضمن تحويل ونقل عناصر السلوك المعتاد من مواقف معينة الى مواقف أخرى، أو تضمن ربط عدد =

فالاحتكاك الثقافى يعتبر فى نظر العلماء المعاصرين الوسيـــلة الفعالة للتغير الثقافى . وواضح أنه لن يمكن لمجتمع أن يستعير من غيره من المجتمعات أية عناصر أو سمات ثقافية إن كان يعيش فى عزلة ولم تهيأ له فرصة للاتصال الثقافى بها . وليس من شك فى أنه كلما طالت فترة الاحتكاك الثقافى بين أى مجتمعين أو جماعتين وتنوعت مظـاهر وفرص الاتصال بينهما كلما زادت الاستعارات الثقافية بينهما وبالتالى زاد التغير الثقافى . وليس من الضرورى فى رأى علماء الثقافة أن يتم هذا الاتصال أو الاحتكاك بطريق مباشر ،

= من هذه العناصر بعضها ببعض بشكل لم يكن معروفا من قبل ، وهو عمل يتطلب القدرة على الخلق والابتكار ولو الى حد معلوم . ويتمثل ذلك على الخصوص فى المخترعات التكنولوجية هو الحال فى اختراع الطائرة التى تقوم على تعديل وربط بعض الأجهزة والآلات التى وجدت قبل ذلك فى السيارة مثلا أو الباخرة . كذلك قـد يظهر التجديد نتيجة لتجريب واختبار testation عادات غريبة بحيث يلجأ المجتمع الى مثل هذه العادات وطرائق السلوك التى اخترعها مجتمع آخر ويجربها فى حل مشكلاته ثم يتبناها حين تثبت صلاحيتها وفاعليتهـا . وأخيراً فقد يتخذ التجديد شكل الاستعارة الثقافية cultural borowing ، أو ما يعرف عموما باسم « الانتشار » ، وفى هذه الحالة يتقبل المجتمع بعض العادات الاجتماعية التى وجدت فى مجتمع آخر وينقلها ويحاكيها بدلا من أن يحاول الاختراع أو تعديل بعض نواحى ثقافته الخاصة أو يجرب بعض العناصر الموجودة فى ثقافة أخرى ليحل بهـا مشكلاته . وتعتبر الاستعارة الثقافية أهم هذه المظاهر الأربعة للتجديد وأكثرها شيوعا . راجع فى ذلك :
Murdock, C. P.; " How Culture Changes", in Shapiro (ed), op. cit, pp. 247 - 60 — ويجد القارىء معلومات أكثر تفصيلا عن موضوع الاختراع والاستعارة الثقافية فى المراجع التالية : Sutherland & Woodward op. cit., pp . 713 - 26 ; Ogburn & Nimkoff, op. cit., pp . 495 - 502 ; Beals & Hojier op. cit. . , pp. 660 - 64; Lundberg, Schrag & Larsen, op. cit., pp. 707 - 15.

فثمة حالات كثيرة ـ على مايقول ميردوك ـ « للاستعارة الثقافية عن بعد » عن طريق اللغة المكتوبة أو عن طريق تقليد السلع التى ينتجها مجتمع آخر وتنتقل بالتجارة . ولكن الأغلب مع ذلك أن تتم الاستعارة الثقافية بين المجتمعات المتجاورة أو القريبة من بعضها البعض [١] . وعلى الرغم من أن علماء الأنثربولوجيا الثقافية بوجه خاص أعطوا هذا الموضوع كثيراً من عنايتهم وحاولوا ـ وبخاصة فى أمريكا ـ أن يتتبعوا هذه الاستعارات الثقافية بين قبائل الهنود الحمر من ناحية والمجتمعات الإفريقية من ناحية أخرى ، ودرسوا لنا ما يعرف بعامة باسم « الدوائر الثقافية » التى تغطى كل منها مناطق شاسعة يسكنها عدد كبير من القبائل التى تصطبغ بصبغة ثقافية واحدة نتيجة لهجرة السمات الثقافية من قبيلة لأخرى . فان أغلب الاهتمام المتعلق بموضوع الاحتكاك الثقافى ينصب على دراسة مشكلة الاتصال بين الحضارة الغربية وثقافات الشعوب المتخلفة ـ على ما ذكرنا ـ وأثر ذلك الاتصال أو الاحتكاك فى الثقافات التقليدية وبخاصة تلك التى تسود فى المجتمعات التى خضعت للاستعمار الأوروبى . وإذا كان علماء الاجتماع الذين اهتموا بدراسة موضوع التغير وجهوا كل عنايتهم لتحليل ديناميات التغير، فان علماء الأنثربولوجيا كانوا أكثر اهتماما بدراسة عملية التغير فى مجتمعات محددة بالذات وذلك تمشيا مع المنهج الذى يتبعونه فى دراساتهم . ورغم كل ما قد توصف به هذه الدراسات الأنثربولوجية من أنها لاتعالج سوى حالات جزئية لاتعطى فكرة نظرية عامة عن العملية فى ذاتها مثلما يفعل السسيولوجيون

---

(١) Murdock, "How Culture Changes" *op. cit.*, pp. 254 - 55;

أو حتى المؤرخون ، فان دراستهم المركزة التفصيلية التى تقوم على الملاحظة المباشرة والتى تستغرق فترة طويلة من الزمن فى مجتمع واحد تعتبر خير ضمان من التسرع فى إصدار الأحكام العامة، التى كثيرا ما تكون متأثرة ببعض الأفكار السابقة والتى قد تحمل فى ثناياها بعض الأحكام التقييمية . وعلى أية حال، فان موضوع الاحتكاك الثقافى [1] يعتبر من الموضوعات الواسعة جدا التى قد تشمل كل تاريخ الإنسانية . ولكن معظم علماء الأنثربولوچيا — وهم أكثر استخداما للفظ وأكثر اهتماما الآن بدراسة هذا الموضوع من غيرهم من العلماء — يقصرون اهتمامهم وجهودهم على دراسة عملية التأثير الثقافى

---

(١) يلاحظ أننا نقتصر هنا على استخدام كلمة « الاحتكاك الثقافى culture contact » رغم أن هناك عدداً من المصطلحات الأخرى التى تستعمل، وبخاصة فى الكتابات الأمريكية، فى وصف وتحليل عملية تأثر الثقافات بعضها ببعض . وربما كان أهم هذه المصطلحات وأكثرها شيوعا فى أمريكا على الأقل هو كلمة acculturation التى تعنى « التأثير الثقافى » والتى تترجم فى الأغلب باصطلاح « التكيف الثقافى » . ويعتبر هرسكوفيتز كلمة acculturation « أفضل مصطلح يمكن استخدامه لمثل هذا النوع من الدراسات » . انظر فى ذلك كتابه : —

Herskovits, M., *Acculturation : The Study of Culture Contact*, Peter Smith, N. Y. 1958. p. 2.

ويذكر لنا هرسكوفيتز أن الاصطلاح نفسه ليس حديثا تماما وأنه وجد طريقه إلى الدراسات الإثنولوچية فى الثمانينيات حيث كان يستخدم لكى يعنى « التقارب بين جماعات الناس فى مجال الثقافة أو الفنون عن طريق الاتصال أو الاحتكاك ، أو هو انتقال العناصر الثقافية من جماعة انسانية لأخرى » . (*loc. cit.*) . ولقد وضعت تعريفات كثيرة للكلمة لعل أفضلها وأوفاها بالغرض هو التعريف الذى اشترك فى وضعه الأساتذة ردفيلد ولينتون وهرسكوفيتز فى عام ١٩٣٦ ويقولون فيه « يشمل التغير الثقافى تلك الظواهر التى =

المتبادل بين المجتمعات أو الذى يقع على مجتمع معين من مجتمع آخر فى السنوات الأخيرة فقط ، وبخاصة تأثير الثقافة الأوربية على مناطق العالم التى تسكنها الجماعات والشعوب « البدائية » على ما ذكرنا .

والواقع أن معظم الكتابات التى بأيدينا عن الاحتكاك الثقافى تدور حول تبيين أثر الثقافة الأوربية باعتبارها « ثقافة أكثر رقيا وتقدما » على الثقافات « البدائية » وبخاصة الثقافات الإفريقية التى خضعت شعوبها للاستعمار الأوربى . ويميل معظم هذه الدراسات إلى معالجة الموضوع على أنه مثال لنوع التكييف الذى يتم فى الثقافات « الدنيا » حين تتصل بثقافات راقية فتقع

= تنشأ حين تدخل جماعات من الأفراد ينتمون الى ثقافتين مختلفتين في اتصال مباشر مستمر احداها بالأخرى مما يترتب عليه حدوث تغيرات فى الأنماط الثقافية الأصلية السائدة فى إحدى الجماعتين أو فيهما معاً » . وقد أرفق المؤلفون ذلك التعريف بتذييل يمكن اعتباره جزءا مكملا له ويقولون فيه « وتبعا لهذا التعريف يجب تمييز التكيف الثقافى عن التغير الثقافى الذى يعتبر مجرد مظهر واحد منه ، وعن عملية التمثيل الثقافى assimilation التى تعتبر فى بعض الأحيان مجرد حالة أو مرحلة من التكيف الثقافى . كذلك يجب تمييزه عن الانتشار diffusion الذى على الرغم من وجوده فى كل حالات التكيف الثقافى فانه يعتبر ليس فقط ظاهرة قد تحدث دون أن يقوم ذلك النوع من الاتصال أو الاحتكاك الذى يشير اليه التعريف بل وأيضا لأنه يؤلف مظهرا واحدا فقط من عملية التغير الثقافى » . أنظر :

Redfield, R., Linton, R., & Herskovits, M. S., " A Memorandum for the Study of Acculturation ", *American Anthropologist*, xxxvii, 1935, pp. 149 - 52.

ولكننا لن ندخل فى تفاصيل هذه المصطلحات لأنها لا تتصل اتصالا مباشراً بموضوع هذا الكتاب .

بالضرورة تحت سلطانها. وكثيراً ما يتم التغير – أو التغيير على الأصح – عن طريق القهر والإجبار والإلزام. ويطلق أنصار مدرسة التكيف الثقافي في أمريكا على ذلك اسم «التكيف الثقـــافي العدائي Hostile acculturation». والأغلب أن يهتم الباحث في هذه الحالة بدراسة الآثار الوخيمة التي تترتب على هـذا الاتصال والاحتكاك والتي تتمثل في كثير من الأحوال في تدهور القيم المتوارثة وتفكك العلاقات الاجتماعية التقليدية. ولكن هذا لم يمنع من قيام اتجـاه حديث نسبيا إلى جانب هذا التيار السائد، ويحاول أن يدرس ما يعرف باسم عملية «التكيف الثقافي الودي Friendly acculturation» أي التكيف الذي يتم تلقائيا بدون إلزام أو إجبار أو قهر. وإنما يظهر نتيجة لاتصال الجماعات المختلفة التي قد تكون متكافئة أو غير متكافئة والتي تدخل في علاقات ثقافية واجتماعية متزايدة بعضها مع بعض عن طريق التزاوج مثلا أو ازدياد الاتصال. ولكن هذه كلها مسائل بعيدة عن موضوع هذا الكتاب ولا نجد داعيا للدخول في تفصيلاتها هنا.

إلا أن هناك نقطة هامة خليقة ببعض الاعتبار، وهي تتصل بمنهج البحث الذي يتبعه العلماء في دراسة مشكلات التغير الثقافي. فمعظم هؤلاء العلماء يرون أنه لا بد من الاعتماد على التاريخ لمعرفة نوع التغيرات التي طرأت على ثقافة المجتمعات حين تتصل إحداها بالأخرى، وموقفهم في ذلك موقف منطقي يتفق مع نظرتهم الأصلية في ضرورة تأويل الثقافة تأويلا تاريخيا. وكثيراً ما يضطر هؤلاء العلماء إلى محاولة إعادة تركيب تاريخ الثقافات التي تغيرت بفعل اتصالها بالحضارة الأوربية حتى يمكنهم مقارنة ما كان موجودا بما هو قائم الآن بالفعل. وليس من شك في أن إعادة تركيب الثقافات لن يمكن أن تكون له نفس القيمة العلمية التي تتمتع بها الملاحظة المباشرة، فهي – على

حد قول لوسى مير Lucy p. Mair — أشبه بذلك النوع من الدراسات الحقلية التى يعتمد فيها الباحث كلية على الأحكام والأقوال التى يدلى له بها الإخباريون informants دون أن يقوم هو نفسه بملاحظتها من الواقع ، كما أنها تفتقر إلى تلك التفصيلات الدقيقة التى يراها الباحث الحقلى فى الحياة اليومية التى تجرى أمام ناظريه ، كما أنها تتعرض بلا شك لكثير من التشويه والتمويه الناتجين إما عن ضعف الذاكرة وبخاصة فيما يتعلق بالأحداث القديمة، وإما عن الرغبة فى إخفاء بعض الحقائق أو تلوينها[1] ومع ذلك فانهم لا يجدون مندوحة عن الاستعانة بهذه الطريقة . ولوسى مير نفسها ترى أن الاستعانة بالتاريخ ومحاولة إعادة تركيب الثقافات التى لا تزال تمر بعملية التغير — كما هو الحال فى الثقافات الإفريقية بالذات — أمر على جانب عظيم من الأهمية، لأنه يتيح الفرصة طيلة الوقت لإجراء المقارنات التى تتناول التفاصيل. وهذا أمر لا يتيسر بالنسبة للثقافات التى استقرت الأوضاع فيها بعد أن تمثلت العناصر الثقافية الوافدة من الخارج . فمعظم المجتمعات القبلية فى إفريقيا تمر الآن فى عملية تحول سريع . وبعض هـذا التحول مفروض عليها فرضا ، وهو تحول أشبه فى سرعته وقوته بما يحدث فى الثورات ، وبذلك فانه يختلف كلية عن عملية التكيف التدريجى الذى يحدث ببطء ويكاد يمر دون أن يلاحظه الناس. وعلى ذلك فان الدراسة الوصفية السافرة لمثل هذا المجتمع — كما يراه العالم الأنثولوجى — لن تبرز أهمية المشكلات العويصة التى تواجهها هذه المجتمعات فى

---

(١) Mair , L. P. , " Phe Place of History in the Study of Culture Contact " , in *Methods of Study of Culture Contact in Africa* , International African Institute , Memorandum xv , 1938 , pp. 2 - 3.

موقفها الراهن والتى تتمثل بشكل واضح فى تصدع النسق التقليدى. وتمثل لوسى مير « الثقافة التى تمر بعملية احتكاك أو اتصال على المستوى الذى نشاهده فى إفريقيا فى الوقت الحاضر بأنها فى حالة باثولوجية لايمكن فهمها إلا إذا قابلناها بحالتها العادية »[١].

ولا يعنى هذا ضرورة البحث عن « أصل » الثقافة التقليدية . فلقد طرأ كثير من التغيرات والتعديلات فى الماضى على مثل هذه الثقافات بغير شك ، ليس فقط بفعل التطور الداخلى، بل وأيضا بفعل المؤثرات الخارجية. وإنما يرى هؤلاء العلماء أنه يكفى أن يحاولوا إعادة تركيب الأوضاع التى كانت سائدة قبل أن تطرأ تلك التغيرات المركزة الشديدة العنيفة ـ التى تتمثل فى معظم الأحوال فى الغزو والاستعمار الأوربيين فيما يتعلق بافريقيا على الأقل ـ حتى يمكن فهم المعنى الحقيقى للتغيرات التى حدثت بعد ذلك . ومع أن معظم العلماء يحاولون تتبع الأحداث التاريخية بدقة للتعرف على مدى التغير ، فان البعض الآخر ـ وتمثلهم لوسى مير أصدق تمثيل ـ ترى أنه ليس ثمة جدوى أو معنى فى ذلك وبخاصة فيما يتعلق بتتبع الإجراءات التى اتخذتها السلطات الاستعمارية أو الإرساليات التبشيرية لتغيير الأنماط الثقافية السائدة فى مجتمع من المجتمعات ، مثل القضاء على السحر الأسود ، أو دفع المهر الذى كان الحكام والمبشرون الأوائل يعتبرونه نوعا من شراء العروس، لأن ذلك لن يلقى ضوءاً على عملية التغير ذاتها التى يجب أن تكون من أهم أهداف البحث والدراسة . وعلى أية حال ، مهما يكن من دقة التتبع التاريخى ، فهناك أمور مضت وانقضت دون أن تسجل وكان يمكن أن تفيد فائدة جليلة فى فهم

---

(١) *Ibid*, p. 4

عملية التغير . « فنحن نعرف مثلا أنه كانت توجد فى بوجنده مقاومة عنيفة للمسيحية وفرض ضريبة الفرد وإدخال زراعة القطن ، ولكننا لا نعرف فى الحقيقة شيئا عن مصدر هـذه المقاومة أو كيف عبرت عن نفسها ... أو كيف ومتى توقفت . كما أننا لا نعرف شيئا عن طرق الإقناع أو القهر والإجبار أو عن الدوافع والبواعث الغير المباشرة التى ساعدت على دخول هذه التجديدات ... » [1] .

ويذكرنا ما تقوله لوسى مير عن ضرورة الرجوع إلى الفترة التى سبقت بداية التغيرات المركزة الشديدة العنيفـة حتى يمكن معرفة نوع التغيرات الثقافية التى حدثت فى المجتمع بمـا سبق أن ذكرناه عن رأى مالينوفسكى عما يسميه « نقطة الصفر » (انظر صفحة ٢١١) . إلا أن مالينوفسكى لم يكن يرى أن ذلك معناه اللجوء إلى المنهج التاريخى ، فقد سبق أن ذكرنا كيف أنه كان يعارض التأويلات التاريخية فى دراسة الثقافة ، وأنه كان يعتقد أن الرجوع إلى الثقافة التى كانت تسود قبـل « نقطة الصفر » هو من قبيل الدراسة المقارنة التى يقارن فيها الباحث بين ثقافتين مختلفتين تنتميان إلى نسقين متمايزين . فالثقافة التقليدية تقف من ناحية ككل متكامل ومتمايز ، بينما تقف من الناحيـــة الأخرى الثقافة الجديدة التى تولدت عن الاحتكاك الثقافى والتى تتمثل فى « موقف جـديد يعيش فيه الأهالى والاوربيون والسحرة المطببون والمبشرون والرؤساء والإداريون جنبا إلى جنب ويعملون سويا ويتعاونون معا . فالمبشر أفلح فى أن يحول فريقا من

---

(١) *Ibid*, p.6.

أفراد المجتمع إلى المسيحية بينما تظل بقية أفراد المجتمع على دينهم الأول ؛ والإدارى أفلح فى تعليم الأهالى ما يجب عليهم أن يفعلوه وما يجب أن يمتنعوا عنه ولكنه يتركهم فيما عدا ذلك وشأنهم . والتاجر له عملاؤه الذين يدخلون معه فى علاقات تجارية متبادلة . وهم كلهم يشتركون معا فى تكوين القبيلة التى تتضخم بذلك وتتعقد بعض الشىء ولكنها تظل رغم ذلك محتفظة بدرجة عالية من التكامل مما يسمح للباحث بأن يدرسها مستخدما فى ذلك أساليب الدراسة الحقلية القديمة » (١). فكأن المهمة الأولى التى ينبغى على الباحث أن يضطلع بها هى الحصول على وصف تفصيلى بقدر الإمكان عما يسميه شابيرا Schapera « الثقافة القبلية القائمة فعلا » ، على أن يبرز العناصر التى بدأت تسيطر منذ مجىء الأوروبيين أو التى عمل الأوروبيون على إدخالها . وهذا معناه أنه فى ذلك الخليط المعقد يحاول شابيرا أن يعتبر الأوربيين والعناصر الثقافية الأوربية التى دخلت إلى المجتمع القبلى الإفريقى أجزاء متكاملة مع الثقافة الوطنية التقليدية، بل إنه يقول صراحة فى ذلك : إن المبشر والإدارى والتاجر وغيرهم يجب أن يعتبروا « عوامل فى الحياة القبلية بنفس المعنى الذى يعتبر به الرئيس والساحر » . أى أنه ينظر إلى الموقف الجديد الناشىء عن الاحتكاك على أنه وحدة ثقافية متجانسة تتألف من عناصر كثيرة متباينة ولكنها متكاملة ومتلائمة . فالاحتكاك الثقافى فى كثير من جهات إفريقيا نشأ أولاً نتيجة للغزو العسكرى والسياسى الذى

---

(١) Malinowski, B., " Introductory Essay on the Anthropology of Changing African Cultures ", in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, *op. cit.*, p. xii.

قام به الأوربيون منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر على الخصوص ، ثم جاءت بعد ذلك جهود طويلة فى ميادين التبشير والتعليم والإدارة بالإضافة إلى المحاولات الكثيرة المتعددة لإدخال القيم والنظم الاقتصادية الأوربية إلى المجتمعات الإفريقية القبلية . وقد استجابت المجتمعات المحلية التى تقوم فى منطقة واحدة لهذه التأثيرات بدرجات متفاوتة بحيث كاد بعضها ينفصل تماما عن الثقافة التقليدية القديمة وأن يكتسب تماما النظرة الأوربية للحياة كما هو الحال فى مراكز الصناعة والتعدين ، بينما لايزال البعض الآخر محتفظا بكثير من ملامح طابعه الثقافى التقليدى مع بعض المشاركة فى مظاهر الحياة الحديثة . وكل صورة من هذه الصور تقدم مشكلات ثقـــافية خاصة بها تنتج فى الأصل من الطريقة التى استجابت بها الثقافة الوطنية الأصلية للثقافة الأوربية .

وقد تطلب ذلك من شاپيرا أن يقيم أهمية كبرى لمعرفة تاريخ هـذه الثقافات التقليدية ، وذهب فى ذلك إلى حد أبعد مما ذهبت إليه لوسى مير . فنى مقـــال له عن « احتكاك الأوربيين والأهالى فى جنوب إفريقيا : بتشوانا لاند »[1] يذكر لنا أن الخطوة الأولى التى يجب أن يقوم بهـا الباحث « الأنثربولوجى » هى محاولة إعادة تركيب الثقافة القبلية القديمة . ولا يقصد شاپيرا من ذلك الثقافة التى كانت سائدة قبـل مجيىء الأوربيين مباشرة ، وإنما يرى أن ذلك يمكن أن يرجع إلى عدة قرون مضت . وهنـا

---

(١) انظر Schapera, I: "Contact Between European and Native in ~~South Africa~~: Bechuanaland, in *Methods of Study of Culture Contact in Africa*, op. cit., pp. 25-37.

نجد شابيرا يكاد ينزلق إلى موقف بعض علماء القرن التاسع عشر ، إلا أنه يحرص على أن يؤكد ضرورة تجنب افتراض وجود أية مراحل معينة مرت بها أى ثقافة من الثقافات التقليدية إلا إذا توفرت الدلائل والقرائن على ذلك . ويدخل فى هذه القرائن والدلائل القصص والأساطير . وليست كل مصادر المعلومات عن الثقافة التقليدية مصادر موثوق بها ، ولذا يجب أخذها بحذر شديد وبخاصة تلك التى يستمدها الباحث من الأوربيين الذين عاشوا فى تلك المجتمعات فترة طويلة أمكنهم أن يعرفوا فيها الكثير عن هذه الثقافة ، وبخاصة الثقافة التى كانت تسود قبيل الغزو الأوربى والتى عاشت سنين طويلة بعد ذلك بشكل أو بآخر . فمعظم معلومات هؤلاء الأوربيين — وبخاصة المبشرين ورجال الإدارة — تكون فى العادة محملة بالأحكام التقييمية التى تعكس أفكارهم هم أنفسهم والتى قد تختلف كثيرا عن وجهة نظر الأهالى. وهذا نفسه يصدق على بعض الكتابات التى تركها الرحالة الأوربيون القدامى . والذى يهمنا هنا من هذا كله هو أن شابيرا على الرغم من المكانة التى يحتلها بين علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية الآن لم يستطع أن يغفل أو يتغاضى عن مسألة ضرورة الاهتمام بدراسة (تاريخ) هذه الثقافات لفهم التغير الثقافى وعملية الاحتكاك أو الاتصال الثقافى بين أوربا وأفريقيا التقليدية . وهذا هو ما كنا نريد التدليل عليه فى الحقيقة ؛ أعنى أن دراسة التغير (الثقافى) تفرض على المشتغلين بها الاعتماد على التاريخ والتأويلات التاريخية، وكثيرا ما يضطر العلماء إلى تتبع الأحداث التى تمر بها الثقافة التاريخية تتبعا زمنيا على الرغم من كل الاعتراضات التى يقيمها على ذلك بعض الكتاب من أمثال لوسى مير .

ويبقى بعد ذلك كله عدد قليل جدا من العلماء الذين تكلموا عن

الاحتكاك الثقافى دون أن يتجهوا اتجاها تاريخيا . ولعل أبرز هؤلاء جميعا هو مالينوفسكى على ما سبق أن ذكرنا . وربما كان سبب ذلك هو أنه على الرغم من أن مالينوفسكى كان يتكلم عن الاحتكاك أو الاتصال « الثقافى » فانه كان يعالج فى الحقيقة العلاقات الاجتماعية . ويظهر ذلك فى إلحاحه وإصراره المستمرين على أن الوحدات التى تستخدم فى المقارنة بين المجتمعات المختلفة هى النظم التى كان يعرفها أحيانا بأنها أنساق من المناشط وفى أحيان أخرى بأنها جماعات من الأشخاص . ولو كان مالينوفسكى قام بدراسة مفصلة للتغير — وهو عمل لم يحاول الإقدام عليه أبدا — لما اتبع فى ذلك الانثربولوجيين الثقافيين الذين يبحثون فى انتشار السمات ، إنما كان يركز دراسته بالأحرى على النظم المعينة التى تمر بعملية التحول »[1] .
فتركيز الاهتمام على دراسة السمات الثقافية فى انتشارها وانتقالها من مجتمع لآخر هو السبب المباشر فى المنهج التاريخى الذى ينهجه العلماء الذين يدرسون التغير الثقافى ، وهو أمر يعارضه مالينوفسكى بشدة . وهذا ينقلنا إلى الحديث عن موقف العلماء البنائيين من دراسة التغير .

(٣)

إذا كانت دراسة التغير الثقافى تؤدى بالضرورة إلى اتباع المنهج التاريخى الذى قد يؤدى بدوره ببعض الكتاب إلى الانزلاق إلى تتبع الأحداث والتأثيرات تتبعا زمنيا ، فان العلماء البنائيين يرون أن « التغير » لا يعنى مجرد تغير عناصر السلوك أو سمات الثقافة ، إنما « التغير » الذى يجب الاهتمام به

---

(١) Hogbin, I., *Social Change*, *op. cit.*, p. 23.

هو التحول الذى يطرأ على ذلك الكل المركب الذى نسميه بالبناء الاجتماعى. ولقد سبق أن بينا فى الفصل الأول من هذا الكتاب أن العامل الذى يعطى البناء الاجتماعى وحدته وتماسكه وتكامله ويجعله شيئا أكثر من مجرد مجموع أعضائه هو العلاقات الاجتماعية الدائمة التى تقوم بين هؤلاء الأعضاء ، والتى يمكن ملاحظتها وتحديدها فى أى موقف من المواقف وفى أى فترة من الزمن . وتغير هذه العلاقات الأساسية الدائمة هو الذى يقصده العلماء ، وبخاصة علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية، حين يتكلمون عن « التغير البنائى » . ومع أن الباحث فى دراسته لكل من نوعى التغير ـ التغير الثقافى والتغير البنائى ـ يتناول نفس الأحداث والوقائع والظواهر ، فانه فى الحالة الأولى يركز همه على دراسة التكيف الثقافى لكى يبين مثلا مسألة مدى قبول أو رفض الظواهر الثقافية، بينما يحاول فى الحالة الثانية أن يتعرف على أثر ذلك « القبول » فى تغيير العلاقات الاجتماعية المقررة الثابتة وبالتالى تغير البناء الاجتماعى كله . ولكن هل كل تغير فى « العلاقات الاجتماعية » يترتب عليه تغير فى البناء الاجتماعى ؟ الملاحظ أن معظم الكتابات التى بأيدينا تتكلم غالبا عن « التغير الاجتماعى » وقليلا ما تشير إلى « التغير البنائى » ، فهل الاثنان شىء واحد أو أن هناك فارقا بينهما ؟ وإذا كان هناك فارق فما هو هذا الفارق ؟

الواقع أنه لم يهتم بهذه المسألة سوى عدد قليل نسبيا من العلماء ، ولم يتعرض ـ بقدر ما نعلم ـ أحد لمعالجتها بشىء من التفصيل ، أو على

---

(١) Mair, L. P., *New Nations*, Weidenfeld and Nicolson, London 1963; pp. 16.- 17.

الأقل بنفس التفصيل والتدقيق اللذين عولجت بهما مشكلة الاختلاف بين التغير الثقافى والتغير الاجتماعى . والكتابات العربية القليلة التى تعرضت لدراسة التغير الاجتماعى لا تكاد تهتم بالتفرقة بين التغيرات الاجتماعية والتغيرات البنائية ، بل إننا نجد نوعا من الخلط الواضح بين الاثنين بحيث تعالج هذه الكتابات التغيرات التى تطرأ على « التنظيم الاجتماعى » على أنها تغيرات فى « البناء الاجتماعى » . وهذه نقطة اهتم بتوضيحها على الأخص الأستاذ ريموند فيرث الذى يفرق تفرقة صريحة بين ما يسميه « التغير التنظيمى Organizational Change » بوجه عام . « والتغير البنائى Structural Change » الذى يعتبره جانبا محددا منه . فالتغير التنظيمى فى نظر فيرث لا يؤدى إلى تغيير العلاقات الأساسية بين أعضاء المجتمع أو بين الجماعات والزمر التى تدخل فى تكوين البناء الاجتماعى ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير البنائى الذى يقتضى ضرورة حدوث تحول واسع عميق فى أنماط المناشط السائدة فى المجتمع . فالتغيرات فى هذه الحالة الثانية تغيرات أعمق وأقوى ، ولكن الباحث يدرك طيلة الوقت أنه كانت هناك « علاقة أساسية قد فقدت سطوتها وأهميتها وقوتها واستمرارها[1] » ولكنها لم تختف تماما . ذلك أن الخاصية الأساسية فى البناء الاجتماعى هى — على ما قلنا — قدرته الفائقة على البقاء والاستمرار فى الوجود . وإذا كانت التغيرات البنائية تؤدى إلى حدوث اختلافات عميقة فى العلاقات الأساسية التى تميز بناء اجتماعيا معينا عن بناء اجتماعى آخر وتعطيه خصائصه ، فان ذلك لا يعنى زوال البناء الاجتماعى القديم — إلا فى حالة الثورات الفجائية العنيفة على ما يقول رادكليف براون وعلى ما ذكرنا

---

(١) Firth, *Social Organization*, *op. cit.*, p. 84.

أيضا فى الفصل الاول – وإنما يظل البناء محتفظا ببعض خصائصه الأساسية.
وإذا كانت بعض المناشط الاجتماعية الجوهرية وبعض العلاقات الاجتماعية الأساسية تختفى فانه يظهر بدلا منها أنماط جديدة من المناشط والعلاقات .
ولكن المهم فى الأمر هو أن التغير فى هذه الحالة لا يكون قاصراً على نمط واحد من أنماط السلوك والنشاط والعلاقات الاجتماعية، وإنما هو يشمل – بشكل أو بآخر – كل الأنماط السائدة فى المجتمع . فظهور البترول مثلا فى بعض بلدان الشرق الأوسط أدى إلى تغيرات جوهرية ليس فى بعض النظم فحسب وإنما فى البناء كله . فقد أدى إلى هجرة كثير من البدو من المناطق الصحراوية إلى مراكز الحفر والتنقيب أو إلى المدن ، وبالتالى من أعمالهم التقليدية التى كانت تدور حول تربية الماشية (دون أن تقضى على هذه المهنة قضاء تاما) ، وبذلك ظهرت أنماط جديدة من النشاط الاقتصادى .
كذلك أدت إلى تغير العلاقات القرابية التقليدية التى كانت ترتكز على أساس العائلة الكبيرة أو البدنة . وظهرت أنماط جديدة تتمثل فى الأسرة المستقلة المتمايزة اقتصاديا ، كما أدت إلى حدوث تغييرات واضحة فى سلطة الرؤساء القبليين التقليديين، وإلى تغير القيم الاجتماعية التقليدية مثل نظرة المجتمع إلى العمل اليدوى وإلى أهمية الماشية وهكذا .

وهذا كله معناه أن التغير البنائى هو حصيلة التفاعل الاجتماعى الذى يتضمن مزيجا من الشعور بالضغط الخارجى وإدراك الفوائد التى يمكن اجتناؤها والإحساس بالمسئوليات التى تفرضها الظروف الجديدة والتى لم يكن لها وجود من قبل ، كما تتضمن تغييرا جوهريا فى نمط القيم القديم الذى كان يسود المجتمع ويتحكم فى تصرفات أفراده بل ويملى عليهم نوعا معينا من السلوك.

ويذهب بعض العلماء إلى أن حدوث التغيرات البنائية يمكن أن يؤخذ دليلا على أن الأوضاع والظروف التي كانت تسود المجتمع كان يتخللها شيء من النقص وعدم الكمال، كما تشير في الوقت ذاته إلى إمكان تكييف المجتمع وتعديله . ويترتب على ذلك نوعان من النتائج والآثار التي تبدو واضحة في المجتمع . الأول هو ظهور تلك العملية التي يطلق عليها فيرث اسم Social convection . وذلك أنه حين يغير بعض أعضاء المجتمع سلوكهم عن النمط القديم المقرر اجتماعيا فان ذلك كثيرا ما يستتبع ظهور ردفعل قوي عند بقية أعضاء المجتمع. ويتخذ ذلك أشكالا عديدة تتراوح بين المقاومة والمحاكاة، ولكنها تهدف كلها في النهاية إلى محاولة إصلاح الصدع الذي طرأ على أنماط حياتهم وسلوكهم التقليدية ، وكثيرا ما يؤدي ذلك بهم إلى العمل على تعديل سلوكهم هم أنفسهم بما يتفق والظروف الجديدة الطارئة . أما النتيجة الثانية فيطلق عليها فيرث أيضا اسم عملية Social conduction[1]، وبمقتضاها نجد أن التغير الذي يطرأ على الأنماط السلوكية المقننة والمقررة اجتماعيا كثيرا ما يؤدي إلى ظهور نتائج أخرى لم تكن متوقعة من قبل. وعلى هذا الأساس فكثيراً ما يجد المجتمع الذي تقبل نوعا معينا من التجديد أنه يواجه مواقف جديدة لم تكن في الحسبان ، وأن عليه أن يتواءم مع هذه المواقف، وأن يتقبل أمورا كان خليقا بأن يرفضها لو أنه كان يدرك مقدما أن هذه المواقف سوف تفرض عليه حين يتم إدخال وقبول تلك العناصر الجديده . وهذه المواقف الجديدة التي تتميز بوجود تغيرات غير مرغوب فيها ولكنها تفرض فرضا على بعض أعضاء المجتمع ، وكذلك ظهور نتائج وآثار غير متوقعة ، تخلق كثيرا من المشكلات الاجتماعية بل والمشكلات المتعلقة بنظم المجتمع ذاتها التي لم يكن لها وجود من قبل . ويترتب على ظهور هذه المشكلات بغير شك الرغبة في

---

(١) يمكن ترجمة هذين المصطلحين بالنقل والتوصيل الاجتماعي . والاصطلاحان مستعاران من العلوم الطبيعية .

إحداث تغيرات أخرى جديدة لمعالجتها وهكذا [١] .

ولعل أفضل مثل يقرب ذلك إلى الأذهان هو ما حدث فى المجتمعات المنتجة للبترول الآن فى الشرق الأوسط ، والتى كان يعيش جزء كبير من سكانها على الرعى على ما أشرنا إليه من قبل . إذ ليس من شك فى أن المجتمع البدوى الذى كان يرفض العمل اليدوى ويحتقر كل الحرف ماعدا حرفة الرعى ، اضطر إلى أن يلائم نفسه مع الظروف والمواقف الجديدة ، ويقبل فكرة العمل بالأجر ، وفكرة السماح لبعض أفراده بالهجرة من المواطن القبلية الأصلية والإقامة فى المدن ، وفكرة الاستقلال الاقتصادى للأسرة المكونة من الأبوين والأولاد عن نطاق البدنة والعشيرة . وهذه كلها أمور لم تكن متوقعة فى مبدأ الأمر . وفى الوقت ذاته يحاول المجتمع أن يجد وسائل يتغلب بها على المشكلات الجديدة التى أصبحت تواجه بعد هذه التغيرات بادخال تغيرات جديدة على أنماط حياته . فانصراف الأيدى العاملة عن تربية الماشية وزراعة محصولات المعيشة كان معناه ضرورة الالتجاء لاستيراد اللحوم بعد أن كانت هذه المجتمعات تصدر المواشى ، والاعتماد على الأغذية المحفوظة التى كانوا يأنفون منها إلى أبعد الحدود . كذلك اضطرت بعض الجماعات البدوية إلى أن تنتقل برمتها من مواطنها الأصلية إلى أماكن أخرى غريبة وبعيدة ترعى فيها ماشيتها ، بحيث تكون قريبة بقدر الإمكان من المواقع التى يشتغل فيها أبناؤها مع الشركات . وهذا نفسه يكشف لنا عن تغيير جوهرى فى الأنماط القديمة المتعلقة بحياة الرعى ، حيث كانت كل جماعة ترتبط تقليديا بمناطق معينة ترعى

---

(١) *Ibid.* p. 89.

فيها ولا تكاد تتعداها إلا فى سنوات الجفاف . كذلك اضطرت بعض الجماعات إلى أن تعهد بأعمال الزراعة والرعى، بل وأحيانا قطع البلح من فوق النخيل، إلى الفتيات والنساء نظرا لغياب الرجال عن المنطقة وهكذا . فالتغير الذى بدأ إذن فى ميدان واحـــد محدد ترتبت عليه آثار جديدة لاقبل للمجتمع التقليـدى بها ، وترتب على تلك الآثار ذاتها شعور المجتمع بضرورة إدخال تغييرات جديدة لمقابلة هذه الآثار . وهذا التعقد فى عملية التغيير، الذى يتمثل فى تعديل أكثر من نظام واحد وظهور سلسلة من الآثار الاجتماعية التى يترتب عليها مزيد من التغير فى مجالات جديدة ، هو أهم ما يميز التغير البنائى عن التغير الاجتماعى أو التغير التنظيمى كما يسميه فيرث .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول إنه ليس كل تغير اجتماعى تغيرا بنائيا، أى أن دائرة التغير الاجتماعى أوسع من دائرة التغير البنائى. بل الأكثر من ذلك أنه ليس من الضرورى ان يترتب على تغيير نظام من النظم الاجتماعية، وبخاصة النظم الاجتماعية الجزئية تغير البناء الاجتماعى الكلى . فقد يلغى نظام المهر مثلا من بعض المجتمعات المتقدمة دون أن ينجم عن ذلك تغيرات جوهرية فى كل العلاقات الأساسية التى تؤلف بناء المجتمع . ولكن حين ألغت حكومات الاستعمار هذا النظام نفسه من بعض بلدان إفريقيا الوسطى ومن بعض القبائل فى اتحاد جنوب إفريقيا، أدى ذلك إلى تخلخل البناء الاجتماعى التقليدى، ونشأت عنه مشاكل كثيرة وخطيرة مما اضطرت معه هذه الحكومات إلى الرجوع عن قرارها : بيد أن هذا الموقف الجديد الذى نشأ فى تلك المجتمعات الإفريقية كان مرتبطا فى حقيقة الأمر بشىء آخر ،هو القيمة الاجتماعية التى تتمتع بها الماشية (الأبقار) التى يتألف منها المهر هناك . فلقد كانت تلك الحكومات

الاستعمارية ،ومن ورائها المبشرون والمستوطنون الأوربيون،يعتقدون أن مهر العروس (أو ثمن العروس bride price كما كان يطلق عليه فى الكتابات الأنثربولوجية حتى عهد قريب) هو نوع من شراء المرأة أو نوع من الرق،وأن القضاء عليه قد يؤدى إلى ارتفاع مكانة المرأة فى المجتمع. وهذه نظرة خاطئة من أساسها وتقوم على عدم فهم النظام ووظيفته. والدليل على ذلك أنه بعد أن توقف العمل بنظام دفع الماشية مهراً للعروس ، تعرضت الحياة العائلية لكثير من الانحلال الذى تمثل فى شعور كل من الرجل والمرأة بالتحرر من مسئوليات الزواج وتربية الأطفال وزيادة حالات الزنا وهجران أحد الزوجين لبيت الزوجية . بل إنه أدى إلى ظهور الخلافات الحادة بين العشائر التى ينتمى إليها الأزواج والزوجات وإلى الاشتباكات المسلحة أحيانا بينها نتيجة لذلك . أى أن النسق القرابى والنسق السياسى طرأت عليها بعض الاختلافات الجوهرية ، وواجهت تلك المجتمعات القبلية بذلك مواقف جديدة أملت عليها أنماطا جديدة من السلوك لاتتفق مع القيم القديمة. ولن ندخل فى تفصيل ذلك الموضوع،فهو أقرب فى الحقيقة إلى النظام المعروف بنظام مركب الماشية الذى تكلمنا عنه . وسوف نعود إلى هذه النقطة بالتفصيل فى القسم الثانى من الكتاب حين نتكلم عن النسق الاقتصادى ونسق القرابة . والمهم هنا هو أن تغيير أحد النظم الجزئية أدى إلى تغييرات أخرى شملت الأنساق الرئيسية التى يتألف منها البناء الاجتماعى ، أى أنه أدى إلى تفكك البناء الاجتماعى التقليدى(١).ومثل هذا التفكك يجب

---

(١) يذهب رادكليف براون فى مقاله بعنوان "Applied Anthropology" نشر فى عام ١٩٣٠ الى أن التغيرات الاجتماعية الكبرى تؤدى بالضرورة الى تفكك =

أن تتبعه محاولات من المجتمع لإعادة تكامله وتماسكه على أسس جديدة تتفق مع الأوضاع التى نشأت عن عوامل التجديد والتغيير الطارئة، أو العودة إلى الأنماط القديمة .

ومهما يكن من أمر التغيرات التى تطرأ على المجتمعات التقليدية وعمق هذه التغيرات ، فليس ثمة شك فى أن الناس يفضلون دائما أساليب معيشتهم وأنماط سلوكهم المألوفة. ولذا كانت كل التجديدات، وبخاصة تلك التى تتطلب تغييرات اجتماعية ، تلقى كثيراً من المقاومة. وتجد العناصر الاجتماعية الجديدة التى تتعلق بالنظم والقيم مقاومة أكثر من العناصر الثقافية . بل إن التجديدات الثقافية اللامادية التى تتصل بالعادات والتقاليد وقواعد العرف وأساليب السلوك والتصرفات تجد مقاومة أشد وأقوى من التجديدات الطارئة فى ميدان التكنولوجيا والثقافة المادية . وهذا معناه أنه على الرغم من كل ما يقال عن «التغير البنائى» فالتغيرات لا تحدث بسرعة واحدة فى المجتمع، وإنما الأغلب أن التغير يحدث بسرعة أكبر فى ميادين التكنولوجيا والثقافة المادية منها فى ميدان الثقافة اللامادية ، كما أن التغيرات الثقافية عموما تحدث بسرعة أكبر من التغيرات الاجتماعية وبخاصة تلك التى يترتب عليها تعديل البناء الاجتماعى وفى القيم [1].

= البناء الاجتماعى ' وأن عملية التغير الاجتماعى تتألف من عمليات تكامل وتفكك أو انحلال. والمجتمع الغير المتكامل أو المتفكك يعانى فى العادة كثيرا من عدم الاستقرار الذى يتمثل فى كثير من المظاهر ' مثل زيادة معدلات الانتحار وزيادة الأمراض العصبية والنفسية وظهور طوائف دينية جديدة قد تصاحبها شعائر هيستيريه عنيفة . أنظر أيضا .
Hogbin, *op. cit.*, p. 27.

(١) انتبه عدد كبير من علماء الاجتماع والأنثربولوجيا إلى هذه الحقيقة التى تظهر فى =

وإذا كان رادكليف براون ربط بين التغير ونقصان التكامل (انظر

كتابات هربرت سبنسر وجراهام والاس وسمنر بوجه خاص، ولكن الذى يرجع إليه الفضل فى ابرازها وتوضيحها وتطويرها بحيث أصبحت من أهم الموضوعات فى الدراسات المتعلقة بالتغير هو أوجبرن Ogburn ، الذى صاغها فى نظرية واضحة المعالم أطلق عليها اسم cultural lag ، التى تترجم فى كثير من الكتابات الاجتماعية باسم « التخلف الثقافى ». ولقد لاحظ أوجبرن أن كثرة الاختراعات الناشئة عن تراكم الثقافة المادية أدت الى ازدياد سرعة التغير الاجتماعى ، وأن ذلك التغير السريع يتم فى المادة بسرعة أكبر فى مظاهر الثقافة المادية كالمبانى والأدوات والأوعية والآلات ووسائل النقل منها فى المظاهر الغير المادية كالدين والحكومة والعائلة والتعليم ، وذلك لأنه فى الثقافة المادية تكون المكتشفات والاختراعات موجودة بالفعل وجاهزة للاستعمال فى كثير من الأحوال على ما يقول كونيج (Koenig. *op. cit.*, p. 288.) . ويضرب لنا أوجبرن ونيمكوف فى كتابهما مثلا فيه كثير من السذاجة والضحولة ولكنه يكفى لتبيين معنى التخلف فى نظرهما فيقولان : « ان المدن التى يتزايد سكانها فى الولايات المتحدة مثلا تكون نسبة رجال البوليس فيها بالنسبة لكل ١٠٫٠٠٠ ساكن أقل منها فى المدن التى يتناقص فيها عدد السكان . فالمدن النامية لا تعمل على زيادة قوة الشرطة فيها بسرعة كافية ، كما أن المدن المتناقصة لا تعمل على تخفيض شرطتها بسرعة كافية أيضا . فالتغير فى عدد رجال الشرطة يكون بذلك أكثر بطئا وتخلفا من التغير فى السكان » (Ogburn & Nimkoff. *op. cit.*, p. 541-2.) . ويعتقد المؤلفان أن كلمة « lag » ذاتها توحى بأن الطريقة الصحيحة أو السليمة للعمل هى محاولة القضاء على ذلك التمهل والتباطؤ فى العنصر أو « المتغير » الذى لم يتغير أو الذى يتغير ببطء حتى يتلاءم مع « المتغير » الذى تم تغيره بالفعل (*Ibid*, p. 543.) .

والواقع أن أوجبرن وضع ما يسميه « فرض التخلف الثقافى The Hypothesis of Cultural Lag » فى كتابه عن « التغير الاجتماعى *Social Change* » الذى صدر عام ١٩٢٢ (والاعتماد هنا على الطبعة العاشرة التى نشرتها The Viking Press, N.Y. 1938 pp. 200-13) — وفيه يبين أن المشكلة تقوم حيث يوجد تغير سريع فى الثقافة =

صفحة ٢٨٥ حاشية ٩) فقد حاول كثير من العلماء تطوير هـذه النظرية واختبارها فى ضوء المعلومات والحقائق الإثنوجرافية المستمدة من المجتمعات المتخلفة والتقليدية على الخصوص . وربما كان أهم هؤلاء العلماء فى ذلك هما جودفرى ومونيكا ويلسون اللذين بدآ دراستهما القصيرة الهامة عن « تحليل التغير الاجتماعى » [1] بقبول الفرض الذى وضعه رادكليف براون عن أن المجتمع المثالى متكامل تماما، وأن العلاقات الاجتماعية تؤلف أنساقا متجانسة. ولكن هذا الوضع ينعكس تماما فى المجتمعات التى تمر بمرحلة تغير اجتماعى، كما هو الحال على الخصوص فى الدول والمجتمعات الخاضعة للاستعمار الأوربى حيث ينعدم التجانس والانسجام بين العلاقات الاجتماعية إلى حد كبير، بحيث تبدو كل منها كما لو كانت تتجه اتجاها مختلفا كل الاختلاف عن الاتجاه الذى تتجه إليه العلاقة الأخرى، وبذلك يبدو المجتمع ممزقا ومتناقضا إلى حد كبير. وينشأ ذلك التمزق الذى يتمثل فى انعدام التوازن نتيجة للتغير الغير المتساوى فى المجتمع ، والإخفاق فى التوفيق والملاءمة بين الجـــديد الطارىء والقديم التقليدى ، أو بقول آخر نتيجة لحدوث التغير فى ناحية معينـة دون بقيـة النواحى . ويختلف هذا التغير الغير المتساوى أو الغير المطرد عن التغـير السريع الذى يطرأ على التنظيم الاقتصادى مثلا أو على المفهومات العلمية أو الأساليب الفنية أو القيم الخلقية اختلافا كبيرا . إذ على الرغم من سرعة

= التى تتألف من أجزاء متساندة ومتفاعلة ، حين يتم التغير فى تلك الأجزاء بسرعات متفاوتة. فى مثل هذه الحالات يحدث عدم توافق أو عدم تجانس فى الثقافة قد يستمر طويلا ولكن المجتمع ذاته يعمل جاهدا على العودة الى التوافق القديم .

(١) G. and M. Wilson., *The Analysis of Social Change*, Cambridge U. p., 1954.

هذا التغير فانه لاينطوى على أى نوع من «المعارضة» الجذرية أو الجوهرية، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتغير الغير المتساوى الذى يتضمن دائما تعارضا جذريا عميقا[١] . وتعتبر فكرة « التعارض » من الأفكار الرئيسية فى نظرية جودفرى ويلسون وزوجته . فهى ظاهرة موجودة فى كل مجتمع ، ولكن يمكن التمييز فيها بين التعارض العادى المألوف والتعارض الجذرى أو الجوهرى . والنوع الأول يظهر فى المجتمع من حين لآخر دون أن يصاحب ذلك حدوث تغير اجتماعى، ويمكن التحكم فيه على أية حال عن طريق القوانين والمنطق وأحكام العرف السائدة فى المجتمع . وذلك بعكس الحال فيما يتعلق بالمعارضة الجذرية العميقة أو انعدام التوازن disequilibrium الذى لا يمكن السيطرة عليه بهذه الطريقة . فانعدام التوازن معناه فى الواقع أن البناء الاجتماعى القائم ليس منسجما ولا متسقا مع نفسه، وإنما تتصارع فيه قوى التحكم والضبط فى المجتمع بحيث يقوم التعارض بين قانون وقانون آخر ، أو بين منطق معين ومنطق آخر ، أو بين بعض قواعد العرف والتقاليد وفئة أخرى مختلفة ، بحيث لا يمكن حل ذلك إلا عن طريق التغير الاجتماعى [٢] . ويضرب المؤلفان مثلا لانعدام التوازن بين قبائل نياكيوز Nyakyusa حيث يعتبر الكرم وحسن الضيافة من أهم الالتزامات التى يفرضها المجتمع على الرجل الغنى . ولا يقوم هذا الالتزام على أساس الضغط الذى تفرضه التقاليد والذى يتمثل فى أن الرجل البخيل يفقد منزلته الاجتماعية فى المجتمع فحسب ، بل وأيضا على أساس الخوف من السحر والعين الشريرة

---

(١) *Ibid*, pp. 133 - 34.

(٢) *Ibid*, pp. 125 - 26

والشعوذة التي قد يستخدمها الناس ضده . ولكن إكرام الضيوف يرتبط إلى حد كبير بتعدد الزوجات نظراً لأن النساء من اللاتي يقمن باعداد الطعام للحفلات ، ومن هنا كان المسيحيون في ذلك المجتمع يجدون أنفسهم في مأزق خطير . فهم يقيمون وزناً كبيراً لنظام الاكتفاء بزوجة واحدة من جهة ولإقامة الحفلات والكرم من الناحية الأخرى . وهم في ذلك بين أمرين : إما أن يتزوج الرجل بأكثر من واحدة فتطرده الكنيسة من حظيرتها ويعيش في خوف دائم من عذاب النار كما يفقد مكانته وسمعته بين المسيحيين والوثنيين على السواء ، حيث إن الصراع يقوم ليس فقط بين المسيحيين والوثنيين بل وأيضاً في مجتمع المسيحيين أنفسهم ، وإما أن يمتنع عن إقامة هذه الحفلات فيكون عرضة بالتالي للسحر والعين الشريرة بالإضافة إلى تعريض سمعته للألسنة . ولذا فكثيراً ماتحمل الزوجة المسيحية نفسها مالا طاقة لها به حتى تستطيع أن تسهم بدورها في الالتزامات المفروضة على زوجها نحو أصدقائه. فمثل هذا «التقابل» أو التعارض لا يمكن حله إلا بالتغير الاجتماعي في المجالين الاقتصادي والديني . ويمكن أن يتم ذلك عن طريق زيادة تقسيم العمل بحيث يستطيع الرجل أن يشتري مثلا بعض الطعام وبحيث يمكن للمرأة أن تعهد بعملية طحن الحبوب للمطحن بدلا من أن تطحنها بنفسها على الرحى وبحيث يمكن الاستعانة بالخدم، ولكن قد يمكن أن يتم ذلك أيضاً عن طريق إغفال قواعد الضيافة والكرم أو نبذ نظام الزواج بامرأة واحدة [١] . وبذلك يسترد المجتمع حالة التوازن والتكامل التي لا تستقيم بدونها الحياة الاجتماعية .

---

(١) *loc. cit.* — وراجع في ذلك أيضاً Hogbin *op. cit.*, pp. 30-33

(٤)

ومع التسليم بوجود « التعارض » فى المجتمع قبل وأثناء عمليـة التغير ، فان هذه النظرة فيها بغير شك بعض المغالاة الناشئة أصلا من الرغبة فى إبراز ذلك العامل فى الحياة الاجتماعية وأهميته فى التغير الاجتماعى البنائى . وقـد عارض بعض العلماء من الأنثربولوجيين الاجتماعيين على الخصوص هذا التفسير على أساس أنه فى بعض حالات التغير الاجتماعى لا يحـــدث مثل هذا التعارض والتمزق ، بل يميل الأهالى أنفسهم إلى قبول التعديلات الطارئة على نظمهم الاجتماعية بكثير من الارتياح والترحيب . وربما كان ليتش Leach هـو أكبر المشايعين لذلك الرأى حيث يعالج المسألة فى كتابه « *Political Systems of Highland Burma*, 1954. » . ويرى ليتش أن علماء الأنثربولوجيا على العموم يميلون إلى إبراز أهمية التكامل والاتساق والاطراد الوظيفى والتوازن البنائى فى المجتمع ، بحيث يرون التغير عنصراً هداما بل وأحيانا « غير خلقى » . وربما كان ذلك راجعـــا — فى رأيه — إلى طبيعة الظروف التى تلابس الدراسات الأنثربولوجية الحقلية التى لا تستغرق سوى عام أو عامين بحيث لا يستطيـع الباحث الأنثربولوجى أن يدرك بنفسه عوامل ومظاهر التغير التى تحدث طيلة الوقت فى المجتمع . ومن هنا كان الأنثربولوجيون يكتفون بابراز عوامل التكامل والتماسك التى تعطى المجتمع وحدته التى يلمسونها أثناء قيامهم بأبحاثهم . ومن هنا أيضا كانت معظم التحليلات الأنثربولوجية تقوم على تبيين عناصر التوازن فى المجتمع . ولكن وجـود التوازن equilibrium ليس معنـاه فى نظر ليتش وجود الاستقرار stability ، فالتوازن نفسه ليس شيئا مستقراً ثابتا طول الوقت . وكل الذى يهتم به الأنثربولوجى هو معرفة الطريقـة التى يعمل النسق الاجتماعى بحسبها ، وهذا يجعله يفترض منذ البداية أن

النسق يؤلف كلا متجانسا ، أى أنه فى حالة توازن . ومع التسليم بذلك فانه لا يترتب عليه بالضرورة أن الوقائع والظواهر الاجتماعية ذاتها تؤلف كلا متجانسا، وذلك لأنها تشتمل على كثير جدا من المتناقضات التى يمكن أن تكشف لنا عن حقيقة التغير الاجتماعى . « فكل فرد من أفراد المجتمع له اهتماماته الخاصة التى يحاول بمقتضاها أن يستغل الموقف كما يتصوره ، ويترتب على هذه الأفعال التى تصدر عن مجموع أعضاء المجتمع تغير البناء الاجتماعى ذاته »[1] . ولا يعنى هذا أن دراسة التغير الاجتماعى يجب أن تنبذ أو تغفل الاهتمام بتبيين عناصر التوازن فى المجتمع ، وإنما يعنى فقط عدم المغالاة فيها وعدم الاكتفاء بدراستها وحدها [2] ، وذلك بالإضافة إلى ضرورة التمييز العام بين التوازن والاستقرار أو الثبات . فالتوازن ـ على ما يقول هوجبن Hogbin يعنى اتساق وانسجام القوى المتعارضة ولو مؤقتا ، وذلك بعكس الإستقرار الذى يتضمن فكرة الرسوخ وعدم احتمال حدوث التغير المفاجىء . ولكن هذا لا ينكر أن نظم المجتمع المستقر يمكن تعديلها وتكييفها وبذلك تستطيع أن تستمر فى التطور إلى مراحل جديدة من التوازن . إلا أن ملاحظة مثل هذا التغير فى المجتمع المستقر تحتاج إلى فترة طويلة جدا من الزمن [3] .

---

(١) Leach, E. R, *op. cit.*, pp. 7-8, accordiug to Ian Hogbin, *op. cit.*, pp. 33-34.

(٢) Hogbin, *op, cit.*, p. 35.

(٣) *loc. cit.*

والمهم فى هـذا كله هو أن أية محاولة جدية لدراسة وتحليـل التغير فى المجتمع لابد أن تعطى كثيراً من الاهتمام لمـا يحدث فى البناء الاجتماعى . ولكن لكى تكون هذه الدراسة دراسة دينامية حقا ـ على مايقول فيرث ـ فلابد من أن تأخذ فى اعتبارها أيضا أفعال وتصرفات الأفراد . فمع أن كل عضو من أعضاء المجتمع يحاول بطريقته الخـاصة أن يحقق أهدافا شخصية معينة، فانه لن يتسنى له ذلك إلا عن طريق الاتصال بغيره من الناس، أى عن طريق التفاعل بين أعضاء المجتمع الآخرين . وهذا التفاعل محكوم بغير شك بالعلاقات الأساسية التى تدخل فى تكوين البناء الاجتماعى ذاته . ولكن استجابات الأفراد تختلف داخل هذا الإطار العام المعقد، ويظهر هذا بشكل واضح أمام التجديدات التى تطرأ على المجتمع . إذ تتطلب هـــذه التجديدات من الأفراد أن يكيفوا من أنفسهم ويعدلوا مواقفهم ومناشطهم فى الوقت الذى يحتفظ فيه كل منهم ببعض القيم القديمة التقليدية التى كانت توجهه وتحكم سلوكه ، كما أن عليه فى الوقت ذاته أن يأخـذ فى اعتباره استجابات أعضاء المجتمع الآخرين لهذا الموقف الجديد . وكل هذا يؤدى إلى نوع من التغير التنظيمى organizational change مادام كل عضو من أعضاء المجتمع يراعى فى استجاباته للموقف الاجتماعى الجديد سلوك غيره من الأعضاء واستجاباتهم، ويحاول التوفيق بين موقفه ومواقفهم، وإن كان هذا لا يعنى بالضرورة تشابه الاستجابات بل هو يعنى فقط اختلاف الأفراد فى اختيارهم ومفاضلتهم بين عدد معين من « البديلات »[1] . ولقد سبق أن رأينا كيف أن التغير التنظيمى لا يستتبع بالضرورة حدوث تغير بنائى ، أى

(١) Firth, *Elements of Social Organization* , p. 84. انظر فى ذلك أيضا Gittler, J.B., *Social Dynamics; Principles and Cases in Introductory Sociology* , McGraw-Hill, N. Y. 1952, pp. 273 sqq.

أنه لا يؤثر بالضرورة فى البناء الاجتماعى . فالتغير البنائى لا يتم إلا إذا حدث تعديل جوهرى فى تلك العلاقات الأساسية التى تقوم بين أعضاء المجتمع . وعلى ذلك — وهذه مسألة على جانب كبير من الأهمية لأنها مثار كثير من الخطأ القائم على عدم الفهم — فاذا كان من دعاوى الوظيفيين البنائيين أن الظواهر والنظم الاجتماعية تتفاعل وتتساند فيما بينها تساندا وظيفيا بحيث أن أى تغير يطرأ على أحد هذه النظم يستتبع تغير النظم الأخرى، فان هذه الدعوى — رغم صدقها على العموم — يجب أن تؤخذ بشىء من الحيطة وأن تعتبر مسألة اعتبارية فقط. فقد يطرأ بعض التغير على أحد النظم الاجتماعية كأن يحرم تعدد الزوجات مثلا ، وقد يستتبع ذلك ظهور بعض التغيرات المصاحبة التى تتعلق بمركز المرأة فى المجتمع وبتغير الأوضاع الاقتصادية فى العائلة نتيجة لنقصان عدد أفرادها، وبالتالى نقصان عدد الأيدى العاملة فيها . ولكن البناء الاجتماعى الكلى يظل محتفظا بخصائصه ومقوماته وملامحه الأساسية . وهذا بعكس الحال مثلا فى التغيرات الاجتماعية التى تظهر فى المجتمعات القبلية نتيجة لإتاحة الفرصة أمام الأيدى العاملة للاشتغال فى الصناعات الحديثة، كما هو الحال فى كثير من أنحاء إفريقيا . فقد ترتب على ذلك هجرة كثير من الأيدى العامله إلى مناطق السكنى الأصلية إلى مناطق التصنيع أو التعدين، وقطع كثير من هؤلاء العمال علاقاتهم بقبائلهم واكتسبوا كثيرا من الاستقلال الشخصى والاقتصادى ولم يعودوا يعطون أهمية كبرى للزعماء والشيوخ القبليين الذين يجمعون السلطة داخل القبيلة فى أيديهم، وهاجر كثير من النساء أيضا إلى المدن ولم يجدن عملا فاحترف بعضهن الدعارة وتفشت الأمراض الجنسية ، كما تفشت البطالة وضعف البناء القبلى الاجتماعى كله . مثل هذه التغيرات الجوهرية التى تطرأ على العلاقات الأساسية بين الناس والتى تغير مقومات المجتمع

الأساسية، هى التى ندخلها فى اعتبارنا حين نتكلم عن «التغير البنائى» كشىء متميز عن التغير الثقافى والتغير الاجتماعى وإن كان يرتكز عليهما بالضرورة.

وليس معنى كلامنا عن « التغير البنائى » أن البناء الاجتماعى ينهدم تماما من أساسه ليحل محله بناء اجتماعى جديد . فمع أن هذا أمر جائز من الناحية النظرية ، فالذى يحدث فى الواقع هو أن يظل البناء التقليدى محتفظا ببعض مقوماته الأساسية. وربما كان هذا اظهر فيما يتعلق بالقيم التى تستعصى على التغير السريع المفاجىء ، بل والتى يظل المجتمع محتفظا بها بعد أن يتغير جانب كبير من ثقافته ونظمه وأنماط السلوك التى يتبعها أعضاؤه . فأهم خاصية من خصائص البنـاء هى ـ كما ذكرنا ـ القدرة عـلى الاستمرار فى الوجود . وإذا كان التنظيم الاجتماعى Social organisation يتضمن فكرة التغير الاجتماعى، فان مفهوم البناء الاجتماعى يتضمن على العكس من ذلك فـــكرة الاستمرار الاجتماعى Social continuity [1] . ولن يمكن فهم التغير البنائى إلا إذا أخذنا فى اعتبارنا فى الوقت نفسه هاتين الخاصتين الأساسيتين اللتين يحب بعض العلماء تسميتهما « الجمود والمرونة » ، بينما يسميهما البعض الآخر « التكامل والتفكك » ، أو « الاستمرار والتحول»

(١) يقول فيرث فى ذلك إن مبـدأ الاستمرار فى المجتمع يمكن أن نجده فى البنـاء الاجتماعى ، أما مبدأ التحول أو التغير فانه يوجد فى التنظيم الاجتماعى » . وعلى ذلك فاذا كان البناء الاجتماعى يشير ولو ضمنيا الى ما يمكن تسميته بالجمود ، فان التنظيم الاجتماعى يشير ـ ولو ضمنيا ـ الى ما فى المجتمع من مرونة. ويعطينا فيرث عدة أمثلة على ذلك من دراسته لمجتمع تيكوبيا Tikopia فى بولينزيا . انظر كتابه السالف الذكر عن «مبادىء التنظيم الاجتماعى » صفحة ٣٦ ـ ٤١ . أنظر أيضا Hogbin *op. cit.*, p. 44.

وما يقوم بين هاتين الخاصتين ـ أو هذين المبدأين ـ من شد وجذب . إذ مهما يكن من قوة عناصر التغيير والتجديد . فان مبدأ الإستمرار الاجتماعي أو البنائي يعارض دائما قوى التغيير ويبطل كثيرا من مفعولها . وليست عملية التغير سوى صراع بين هذين المبدأين ، كما أن شدة التغير تتوقف على مدى التفوق النسبي الذي يحرزه أحد المبدأين على الآخر ، وما يتبع ذلك من التوفيق بين الأوضاع الجديدة والأوضاع التقليدية الذي يتوقف عليه إعادة تكامل المجتمع وتماسكه .

خاتمة

لم يكن الهدف من هذا الكتاب أن نلخص كل ما كتب وقيل – وهو كثير جداً – عن البناء الاجتماعى، أو أن نعرض لكل الآراء التى دارت حول الفكرة وتناولتها بالتحليل بشكل مباشر أو غير مباشر. إنما كان معظم هدفنا موجها إلى إبراز عدد معين من النقاط التى نعتقد أن لها أهمية خاصة فى أية محاولة لفهم المجتمع والنظم الاجتماعية المتشابكة من زاوية خاصة هى ما نسميها بالمدخل البنائى. ولم نحاول إبراز هذه النقاط والمسائل لأهميتها النظرية فحسب، بل لأننا نعتقد أيضا أنه لابد من الاسترشاد بها فى أية دراسة حقلية تستهدف فهم وتحليل العلاقات الاجتماعية فى المجتمع المحلى ولا تقنع بوصف الثقافة السائدة فى ذلك المجتمع. إذ لابد للباحث الحقلى أن يستند فى دراسته الاجتماعية والأنثربولوجية إلى عدد من المبادىء النظرية التى توجه البحث وتعلو به عن مستوى السرد الوصفى الضحل. وكما أن التأمل النظرى فى ميدان الدراسات الاجتماعية لن تكون له قيمة حقيقية إن لم تسنده وتؤيده وتدعمه الأدلة والشواهد والبينات اليقينية المستمدة من الحياة الاجتماعية ومن الواقع الاجتماعى، كذلك لن تكون للدراسة الحقلية التى يستهدف فيها الباحث التعرف على نظم المجتمع وأنساقه أى قيمة علمية إن لم يستند فى دراسته على نظرية قوية واضحة المعالم تزوده بالفروض التى يحاول اختبارها فى المجتمع. والواقع أن وجود مثل هذه الفروض هو الذى يعين إلى حد كبير الباحث ماذا يبحث وماذا يدرس والمشكلات التى يركز عليها دراسته. وليس « المدخل البنائى » إلا ضربا من « النظرية » بمعناها الواسع، كما أنه فى الوقت ذاته نوع من المنهج أيضا، إذ يحدد للباحث بالضبط المسائل التى يجب أن

يشغل نفسه بها والنقاط التي يجب عليه إبرازها والمحكات والمعايير والمبادىء التي توجه بحثه ودراسته . وهــــذه أمور سوف تظهر بوضوح وجلاء في الجزئين التاليين من الكتاب عن « الأنساق » و « القيم » – وبخاصة في كلامنا عن « الأنساق » – حيث يمكن للقارئ أن يتبين معنى « البناء الاجتماعي » وما يتضمنه من تشابك النظم وتفاعلها وتساندها تساندا وظيفيا، وهي الأمور التي يرددها علماء الاجتماع والأنثربولوجيا في مناقشاتهم النظرية لمفهوم « البناء » .

ولقد يختلف العلماء فيما بينهم حول تحديد العناصر التي يجب إدخالها في « البناء »، أو على الأصح قد يختلف العلماء في تعيين مكونات البناء الاجتماعي . إلا أن هناك اتفاقا عاما أعلى من مفهوم البناء يتضمن فكرة الاستمرار والبقاء في الوجود لفترات طويلة جدا من الزمن . وعلى ذلك فان الذي يجب أن يهتم به الباحث في دراسته للحياة الاجتماعيه من الزاوية البنائية هو العــــلاقات والجماعات الثابتة . صحيح إن الباحث الاجتماعي أو الأنثربولوجي حين يحاول تفهم البناء الاجتماعي لأي مجتمع من المجتمعات يقيم دراسته على الوقائع الجزئية والعلاقات التي تقوم بين الأشخاص نظراً لأن هذا هو ما يلاحظه في الواقع وفي الحياة اليومية ، ولكنه لا يستطيع أن يقنع بما يرى ويلاحظ ، ويقف عند حد تسجيل قواعد العرف والتقاليد وطرائق السلوك والعادات والمناشط، وإلا كانت دراسته بحثا في « ثقافة » المجتمع وليس « في بناء » المجتمع . كذلك هو لا يستطيع من الناحية الأخرى أن يغفل كل هذه الأمور الجزئية التي يلاحظها – أي أنه لا يستطيع أن يغفل ثقافة المجتمع الذي يقوم بدراسته – وإلا كان معنى ذلك أن يعالج علاقات اجتماعية هي مجرد صور ذهنية لا وجود لهـا في الواقع الاجتماعي ، ولأصبح « علم » الاجتماع أو « علم » الإنسان الاجتماعي (الأنثربولوجيا الاجتماعيـة) ضربا من « الميتاسسيولوجيا » أو

« الميتا أنثربولوجيا » . إنما الذى يفعله الباحث فى دراسته البنائية الوظيفية للمجتمع هو أن يحاول الوصول إلى أنماط العلاقات الاجتماعية الثابتة المستمرة المقننة من تلك الوقائع الجزئية المشخصة العيانية عن طريق التجريد . فهو لا يرى فى واقع الحياة « سيطرة الذكر على الأنثى فى المجتمع الأبوى » مثلا ، وإنما الذى يراه ويلاحظه هو العلاقات الجزئية المتعددة بين عدد كبير جدا من الذكور والإناث من مختلف الأعمار والطبقات الاجتماعية فى مختلف المواقف ، ويستدل من هذا كله على علاقـة السيطرة والخضوع بين الذكر والأنثى باعتبارها نمطا دائما ومستمراً للسلوك بين الجنسين .

وتصور البناء الاجتماعى كـكل متماسك يتألف من أجزاء متداخلة ومتفاعلة ومتساندة تساندا وظيفيا يقتضى من الباحث حين يعرض لدراسة أى جزء من تلك الأجزاء المكونة أن يتعرف على العلاقات المتبادلة بينه وبقية المكونات ، وبالتالى يدرس الوظيفة الاجتماعية التى يؤديها هذا الجزء (النظام أو النسق) فى الكل (البناء) الذى يدخل فى تكوينه . وليس ثمة أدنى شك فى أن مثل هذه الدراسة على جانب كبير من الصعوبة وتحتاج إلى كثير من التعمق فى التحليل والفهم وإلى كثير من الجهد لتتبع العلاقات المتبادلة . ولكنها إلى جانب ذلك تقتضى شيئا آخر وهو أن يقوم الباحث بدراسته — فى أغلب الأحوال — فى مجتمع محلى صغير حتى يستطيع أن يتعرف على تلك العلاقات المعقدة فى تشعبها وتشابكها . ولقد وجد معظم الأنثربولوجيين الاجتماعيين أن هذا الأمر يصبح ميسوراً إذا ركزوا أبحاثهم الحقلية على المجتمعات القبلية « البدائية » ، ثم بعد ذلك على المجتمعات التقليدية التى تمتاز بالصغر والبساطة . ولكن هذا لم يمنعهم فى السنوات الأخيرة بوجه خاص من أن يتجهوا

بدراساتهم إلى المجتمعات « المحلية » الأكثر تعقداً كالقرى والمدن الصغيرة بل ومراكز الصناعة والتعدين وكذلك المصانع . ولكن الخاصية الرئيسية التى تميز الدراسات البنائية هى أنها لا تزال للآن منحصرة فى جماعات محلية صغيرة نسبيا . أى أن وجود مثل هذه الجماعة المحلية المتمايزة شرط أساسى لاتباع « المدخل البنائى » الذى يتطلب تتبع العلاقات والنظم والأنساق فى تداخلها وتفاعلها على ما ذكرنا ، بغض النظر عن المستوى الحضارى الذى تنتمى إليه هذه الجماعة أو المجتمع المحلى . وتتبع مثل هذا التشابك والتداخل اللذين قد يصلان فى كثير من الأحيان إلى درجة كبيرة جدا من التعقيد يستلزم — بالإضافة إلى صغر حجم المجتمع المدروس نسبيا — اتصال الباحث بهذا المجتمع فترة طويلة من الزمن تصل فى أغلب الأحوال إلى عامين حتى يستطيع أن يحل كل خيوط هذه الشبكة المعقدة من العلاقات . والوسيلة الوحيدة لذلك هو الاتصال المباشر ، والإقامة فى المجتمع ، ومشاركة الناس أعمالهم ومناشطهم المختلفة ، ومحاولة التعمق فى فهم قيمهم ومثلهم العليا. ومن هنا كان المدخل البنائى ينفر أشد النفور من الوسائل والطرائق التى يلجأ إليها السسيولوچيون المحدثون وبخاصة الأمريكيون ومن سار سيرهم فى اعتمادهم على استمارات البحث ذات الأسئلة المحددة وعلى جمع الإحصائيات . إذ مهما بلغت الاستمارة من تفصيل فى الأسئلة فانها لن تغنى — لفهم المجتمع وما به من علاقات ونظم وقيم — عن الاتصال المباشر بالناس . ومما يؤسف له أن « المدخل البنائى » لم يتبع للآن فى كثير من الدراسات باللغة العربية. ولكن الدرسات القليلة التى أجريت أو التى لا تزال تجرى، واتبع فيها أصحابها وجهة النظر الوظيفية البنائية تغطى كل أنواع « المجتمعات المحلية » التى يمكن التمييز بينها عندنا . ويكفى هنا أن نذكر أن بحوث طلاب الدراسات العليا

بجامعة الإسكندرية فى السنوات الأخيرة تعالج موضوعات عديدة مثل البناء الاجتماعى فى أحد مجتمعات الصيد (إدكو) ، دراسة نظام الثار فى إحدى قرى الصعيد ، دراسة التغير الاجتماعى فى الوادى الجديد ، النظم الاجتماعية فى واحة سيوة ، التنظيم القبلى لمجتمعات البدو فى الصحراء الغربية وبخاصة منطقة مرسى مطروح ، نسق العلاقات فى أحد مصانع البترول ، التغير الاجتماعى فى منطقة كفر الدوار بعد قيام صناعة الغزل والنسيج ، وغير ذلك . وواضح أن هذه الدراسات وغيرها تقوم كلها على أساس التركيز على « مجتمع محلى » محدد . ولما كانت هذه الدراسات تتبع أيضا المدخل الوظيفى البنائى الذى يظهر أكثر ما يظهر فى الدراسات الأنثربولوجية ، فقد تكفى هذه الأمثلة لهدم الخرافة التى لا يزال يتمسك بها كثير من الناس من أن الأنثربولوجيا الاجتماعية بمناهجها ونظرياتها لا تصلح إلا لدراسة المجتمع « البدائى » أو على أفضل الاحتمالات المجتمع « التقليدى » .

ولكن إذا كان « المدخل البنائى » لدراسة المجتمع يتطلب التركيز على مجتمع محلى معين ومحدد فهل يعنى ذلك استحالة القيام بدراسات مقارنة وبالتالى استحالة الوصول إلى تعميمات كلية أو إلى قوانين ؟ وهل يترتب على ذلك ضرورة انحصار تفكير الباحث الاجتماعى أو الأنثربولوجى فى مجتمع محلى واحد طيلة حياته فلا يكاد يعرف شيئا عن المجتمع الإنسانى فى عمومه ؟ قد يكون هذا هو الانطباع الذى يخرج به المرء لأول وهلة حين يرى كل تلك الكتابات — وبخاصة فى ميدان الأنثربولوجيا الاجتماعية — التى يدور كل منها حول مجتمع محدد بالذات ، وكذلك من قلة الدراسات المقارنة التى بأيدينا فى ذلك الميدان أيضا . ولعل أفضل مثل على ذلك هو مالينوفسكى الذى عاش ما يزيد على أربعة أعوام فى جزر التروبرياند ولم يكد يكتب شيئا — رغم

كثرة إنتاجه - إلا عن التروبرياند . كذلك قد نجـــد كثيراً من التشكك والارتياب لدى كثير من العلماء البنائيين - وبخاصة فى ميدان الأنثربولوجيا الاجتماعية أيضا - فى قدرة العلماء الذين ينظرون إلى المجتمع من الزاوية الوظيفية البنائية على الوصول إلى قوانين تشبه قوانين العلم الطبيعى فى دقتها وعموميتها، وأن كل ما يمكن لمثل هؤلاء العلماء أن يحققوه هو الوصول إلى الأنماط patterns فحسب . ويقول إيفانز بريتشارد فى ذلك إنه « لم يظهر للآن أى شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية . وكل ما أمكن الوصول إليه هو بعض الأحكام الحتمية أو الغائية أو العملية. وقد أتت كل التعميمات التى حاول بعض العلماء إطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها - هذا على فرض صدقها. والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعانى الجزئية وإبراز الأشياء العادية المألوفة فى صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط »(١). ولكن حتى إيفانز بريتشارد نفسه لم ينكر إنكارا تاما إمكان القيام بالدراسات المقارنة للوصول إلى الأحكام العامة التى تتمتع بدرجة معينة من التجريد . ذلك أنه يرى أن عمل الباحث (الأنثربولوجى) بعد مرحلة جمع المعلومات هو أن يحاول تبين الترتيب البنائى لذلك المجتمع ، والأنماط البنائية السائدة فيه، ثم يصل فى نهاية الأمر إلى مقارنة هذه الأنماط بتلك التى تسود فى المجتمعات الأخرى. وكل دراسة جديدة لمجتمع جديد توسع من مجال معرفته بأنواع الأبنية الاجتماعية الأساسية ، وتسهل عليه مهمة تصنيفها وتحديد خصائصها وملامحها الأساسية وتبين

---

(١) إيفانز بريتشارد : الأنثربولوجيا الاجتماعيـة - الترجمة العربية (الطبعـة الأولى صفحة ٩١ - ٩٢) .

أسباب تباينها (١) » . إنما يرجع انصراف معظم الكتاب الآن عن القيام بدراسات مقارنة تتبع المدخل البنائى إلى قلة عدد المجتمعات التى درست بالفعل دراسة وظيفية بنائية ، فيما عدا المجتمعات « البدائية » التى ركز عليها علماء الأنثربولوجيا — كما قلنا — معظم جهودهم . ولن يمكن إطلاق أية تعميمات صادقة ودقيقة عن المجتمع البشرى إلا بعد أن تتوفر بأيدينا دراسات عن الأبنية المختلفة لمختلف أنواع المجتمعات. يضاف إلى ذلك أنه من الخطأ — من وجهة النظر البنائية — القيام بمثل هذه المقارنات مثلما يفعل مثلا بعض علماء السسيولوجيا ومعظم الأنثربولوجيين الثقافيين ، بالاعتماد على معلومات جزئية يكتفى فيها الباحث بمقارنة السمات الثقافية مثلا أو بعض الإحصائيات المستمدة من مختلف المجتمعات فى العالم ، كأن نقارن بين معدلات الوفيات والمواليد أو متوسط الدخل للفرد فى المجتمعات المختلفة . فالمدخل البنائى يستوجب دراسة أى نظام من النظم أولا ضمن البناء الاجتماعى الكلى الذى ينتمى إليه حتى يمكن فهم وظيفته تماما وبدقة، ثم ينتقل الباحث بعد ذلك إلى مقارنة هذا النظام — فى ضوء البناء الاجتماعى الخاص بذلك المجتمع — بالنظم المماثلة فى المجتمعات ذات الأبنية الاجتماعية المتشابهة أيضا قبل أن ينتقل إلى مقارنته بالنظم المشابهة فى المجتمعات التى تختلف فى بنائها . ففى الدراسة المقارنة لنظام المهر مثلا لن تكفى مقارنة عناصر ذلك النظام كلا على حدة فى مختلف المجتمعات، وإنما لابد أولا من دراسة المهر فى كل مجتمع على حدة لمعرفة علاقته ببقية النظم — على أن تتم هذه الدراسة فى عدة مجتمعات ذات بناء متشابه ، وكذلك فى عدد من المجتمعات ذات الأبنية المختلفة — قبل أن يقدم على المقارنة وعلى التعميم . فالعمل شاق وطويل، ولكن النتيجة تكون بذلك أقرب إلى الصحة وإلى الصدق.

---

(١) المرجع السابق ، صفحة ٩٨ .

وهذه المتطلبات ذاتها تفرض نفسها فى دراسة ديناميات التغير فى المجتمع الواحد . فالمدخل البنائى يحتم على الباحث — حين يريد أن يتعرف على ماطرأ على مجتمع من المجتمعات نتيجة لتغير الظروف التى يعيش فيهـا ، أو لاتصاله بثقافات أخرى مختلفة، أو تنفيذ بعض مشروعات التنمية الاقتصادية أو الاجتماعية — ألا يكتفى بمقارنة الجزئيات، كالتغير مثلا فى طريقة السكنى، أو مظاهر الحياة المادية، أو الاهتمام بالمحافظة على الوقت والمواعيد حين تدخل الصناعة إلى مجتمع بدوى أو قروى ، وإنما لابد له من أن يهتم بالتغيرات التى طرأت على النظم والأنساق الاجتماعية وبالتالى على البناء الاجتماعى كله. بل وحتى فى الحالات التى يقتصر فيها على دراسة التغيرات التى طرأت على نظام واحد . مثل النظام الاقتصادى ، فلابد من أن يدرس ذلك فى ضوء البناء الاجتماعى التقليدى من ناحية ، والبناء الاجتماعى الجديد من الناحية الأخرى.

بل إن هذه النظرة ذاتها تظهر حتى فى مجال الدراسات التطبيقيـة وفى التخطيط . فالمدخل البنائى يحتم أن نأخذ فى الاعتبار — حين نخطط فى ميدان من الميادين — كل النتائج والآثار المتوقع حدوثها فى بقية تلك الميادين. فلا يكفى مثلا أن نهتم بمدى نجاح مشروع من المشروعات — مثل مشروع توطين البدو فى الصحراء الغربية — من الناحية الاقتصادية أو التكنولوجية، بل لابد من أن ندرس أثر ذلك على المجتمع التقليدى وعلى الحياة التقليدية ، ونوع التغيرات التى سوف تطرأ على علاقات الناس بعضهم ببعض من ناحية وعلاقتهم بالمجتمع القومى الكبير من الناحية الأخرى . وسوف يساعد ذلك إلى حد كبير على تجنب كثير من الصعوبات والأخطاء بل والأخطار قبل وقوعها .

* * *

وبعد ، فاذا كنا نهتم بالدراسات البنائية وبمحاولة دراسة المجتمع من تلك الزاوية بالذات على أساس أن موضوع علم الاجتماع وكذلك الأنثربولوجيا الاجتماعية (التى يميل كثير من العلماء إلى تسميتها علم الاجتماع المقارن) هو دراسة العلاقات الاجتماعية وليس دراسة الثقافة، فاننا فى ذلك إنما نتبع التقليد القديم الذى كانت تتبعه الدراسات الاجتماعية عندنا حين أدخلت لأول مرة على أيدى الرعيل الأول من أساتذة الاجتماع بالجامعة المصرية القديمة . فقد كان هؤلاء العلماء والأساتذة الأوائل ممن تتلمذوا على تلاميذ وأتباع دوركايم المباشرين فآمنوا بوحدة المجتمع وبدراسة النظم فى تداخلها وتفاعلها وتساندها الوظيفى ، أى آمنوا بأن موضوع العلم هو البناء الاجتماعى . وربما لم يستخدموا هذه الألفاظ ، وقد يكونون أميل إلى الكلام عن المورفولوجيا الاجتماعية والفسيولوجيا الاجتماعية، ولكن العبرة ليست بالألفاظ بل بما تتضمنه هذه الألفاظ من معنى. فليست المورفولوجيا الاجتماعية سوى « البناء الاجتماعى » ، وليست الفسيولوجيا الاجتماعية سوى « النظم » أو « الأنساق الاجتماعية » التى يتكلم عنها علماء الأنثربولوجيا الاجتماعية المحدثون. فالمدخل البنائى إذن له بذور وجذور راسخة فى التفكير الاجتماعى عندنا ، بل الواقع أنه يمكن تتبع جذوره إلى مقدمة ابن خلدون . صحيح إنه دخلت حركات جديدة إلى ميدان الأبحاث الاجتماعية عندنا . وكثير من هذه الاتجاهات تمتاز إما بتركيزها على دراسة نظم جزئية فى المجتمع ، كنظام الأسرة أو العمل والعمالة، وهى دراسات تعتمد على الإحصائيات مع قليل من التحليل ، وإما على دراسة المشكلات الاجتماعية مثل الطلاق والبطالة وجناح الأحداث والجريمة وبذلك فهى أقرب إلى ميادين الخدمة أو الرعاية الاجتماعية . إلا أن « المدخل البنائى » لا يزال يعتبر المدخل الأكثر صعوبة، كما أنه هو المدخل الذى يتيح فهم أى نظام اجتماعى ، ليس فى ذاته وإنما فى علاقته بالمجتمع ككل .

أهم المراجع

(نكتفي هنا بذكر أهم المراجع التي ورد ذكرها. وتوجد علاوة على ذلك إشارات كثيرة بالكتاب إلى عدد كبير من المقالات الهامة) .

Benedict, Ruth; " The Science of Custom " in *The Making of Man* (Calverton, ed.,) N. Y. 1931.

——————; *Patterns of Culture*, Routledge & Kegan Paul, (*4th impression*), London 1949.

Bidney. D.; *Theoretical Anthropology*, (2 *nd* printing) Columbia U. P. 1954.

Durkheim, E.; *De la Division du Travail Social. Etude sur l'Organisation des Societes Superieure.*, Paris 1893.

——————; *Le Suicide; Etude de Sociologie*, Paris 1897, (English Translation . *Suicide*, Routledge & Kegan Paul, London 1952).

——————; *Les Regles de la Methode Sociologique*, P.U.F. (10e *edition*), Paris 1947.

——————; *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse: Le Systeme Totemique en Australie*, P. U. F., Paris 1912. (English Translation : *The Elementary Forms of the Religious Life*, Colliers, N. Y. 1961.)

Evans - Pritchard, E. E., *The Nuer; A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, O. U. P. 1950.

——————; *Social Anthropology*, Cohen & West, London 1951.

Emmèt Dorothy ; *Function, Purpose and Powers,* MacMillan, London 1958.

Firth, R., *Elements of Social Organization,* Watts. London 1951.

———————— ; *Human Types,* Mentor Books 1958.

———————— ; (ed.), "*Man and Culture, An Evaluation of the Work of Malinowski,*" Routledge & Kegan Paul, London 1957.

Foster, G. M., *Traditional Cultures and the Impact of Technological Change,* Harper & Row, N. Y. 1957.

Gurvitch, G., " Le Concept de Structure Sociale ". *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 1955.

Gittler, J.B., *Social Dynamics : Priniciples and Cases in Introductory Sociology,* Mc Graw - Hill, N. Y. 1952.

Herskovits, M.; *Acculturation, A Study of Culture Contact.* Peter Smith (*2 nd Printing*), Gloucester 1958.

Hogbin. I., *Social Change,* Watts, London 1958.

Homans, G, *The Human Group,* Routledge & Kegan, Paul, London 1957.

Jarvie, I. C., *The Revolution in Anthropology,* Routledge & Kegan Paul, London 1964.

Kardiner, A. & Preble. E. ; *They Studied Man,* Mentor Books 1963.

Kluckhohn. C.; *Mirror for Man, A Survey of Human Behaviour and Social Attitudes,* Premier Books 1959.

Koenig, S., *Sociology, An Introduction to the Science of Society,* Barnes & Noble, N. Y. 1960.

Kroeber, A, L., (ed), *Anthropology Today*, Chicago U. P. (6 *th impression*) 1960.

Lee, A. M. (ed), *Principles of Sociology*; Barnes & Noble, N. Y. 1961.

Lévi - Strauss. C. *Anthropologie Structurale*, Plon 1958.

Lowie. R. : *Histroy of Ethnological Theory*. Harrap, N. Y. 1937.

Lundberg. G. A., Schrag. C. C. & Larsen. O. N., *Sociology*, Harper, N. Y. 1958.

Mac Iver, R. M., *Society, A Textbook of Sociology*. Farrar & Reinhart, (6 *th* printing), N. Y. 1944.

Maine, Sir Henry S, *Ancient Law*, 1861.

Mair, L. P., *New Nations*, Weidenfeld & Nicolson, London 1963.

Malinowski, B., " Culture ", in *Encyclopaedia of Social Sciences*, 1936.

——————— (ed) : *Methods of Study of Culture Contact in Africa*. O. U. P. 1936.

——————— : *The Dynamics of Culture Change*, Yale U. P. 1949.

——————— ; *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, O. U. P. London and N. Y. 1960.

——————— ; *Sex, Culture and Myth*, Rupert Hart-Davis, London 1963.

Mead, Margaret (ed) ; *Co - operation and Competition among Primitive Peoples* : Beacon Press, Boston 1961.

Merton, P. K., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, Illinois 1959.

——————— & Others (eds.) ; *Sociology Today, Problems and Prospects*; Basic Books, N. Y. 1955 and 1960.

Moore, W. E.; *Social Change*, Prentice - Hall, N. J. 1963.

Murdock, G. P., *Social Structure*, Mac Millan. N. Y. 1949.

Nadel, S. F., *The Foundations of Social Anthropology*, Cohen & West, London 1951.

Ogburn, W. F., *Social Change, With Respect to Culture and Original Nature*, The Viking Press, (10 *th printing*), N. Y. 1938.

———————— & Nimkoff, M. F., *A Handbook of Sociology*, Routledge & Kegan Paul, (*4 th edition*) 1960.

Parsons, T.; *The Social System*, Tavistock Publications. 1952.

Piddington, R., *An Introduction to Social Anthropology*, vol. II. Oliver & Boyd, London 1957.

Radcliffe - Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge 1922, The Free Press 1948.

———————— ; *The Social Organisation of Australian Tribes*, Oceania Monographs ; No. 1, Melbourne 1931.

———————— ; *Structure and Function in Primitive Society*, Cohen & West, London 1953.

———————— ; *Method in Social Anthropology*. Chicago U. P. 1958.

Redfield, R., *The Little Community*, Chicago U. P. 1956.

Rex, J., *Key Problems of Sociological Theory*, Routledge & Kegan Paul, London 1961.

Shapiro, H. L., (ed), *Man, Culture and Society*, Galaxy Books, O. U. P. 1960.

Sutherland, R. L. & Woodward. J. L., *Introductory Sociology*, Lippincott (2 *nd printing*) N. Y. 1937.

Timasheff. N. S., *Sociolgical Theory : Its Nature and Growth*, (*Revised edition*) , Random House, N. Y. 1964.

White, L. A, *The Science of Culture : A Study of Man and Civilization*, Farrar, Straus & Cudaly, N. Y. 1949,

—————— *The Evolution of Culture*, McGraw - Hill, 1959.

Wilson. G. & M. *The Analysis of Social Change, Based on Observations in Central Africa* ; Cambridge U. P. 1954.

Wissler, C., *Man and Culture*, Harrap, (N. D.)

فهرس تحليلى

رقم الايداع : ٨١/٤٠٦٦
الترقيم الدولي ٨_٧٩_٧٣٤٥_٦٢٢



